第十三辑

国外藏学研究译文集

西藏人民出版社



国外藏学研究译文集

（第十三辑）

西藏人民出版社



国外藏学研究译文集
（第十三辑）
西藏人民出版社出版发行
西藏人民出版社微机室排版
西藏军区印刷厂印刷
开本：787×1092　1/32　印张：12.125　字数：283，500
1997年4月第一版　1997年4月西藏第一次印刷
印数：01－2，500册
ISBN7－223－00968－3
Z·58　定价：14.50元



目　录

八思巴上师遗著考释之二：1251至1254年事件的某些解说………［匈］史尔弼　著　王启龙　邓小咏　译(1)
八思巴上师遗著考释之三：供施关系…………［匈］史尔弼　著　王启龙　才旺拉姆　译(28)
迄今无解而归于八思巴名下的元代文献集…………………………［美］白桂滋　著　邓小咏　译(38)
再论"河西九曲"之地…………………………［日］佐藤长　著　张铁纲　译(47)
北宋时期河西的藏族部落与佛教…………………………［日］岩崎力　著　李德龙　译(61)
评《拉堆绛(家族)世系》……………［美］艾略特·史伯岭　著　陈庆英　译(82)
康区林仓土司历史试探…………………………达西次仁　撰文　陈庆英　译(93)
敦煌藏文早期写本传统………［前苏联］勒·斯·萨维茨基　著　张云　译(120)
敦煌本吐蕃历史文书中的几个社会术语考释…………………［匈］罗纳·塔斯　著　葛小冲　译(134)

敦煌藏文禅宗文献目录初稿
……………………… [日]木村隆德 著 向红笳 译(166)
关于饮酒有害的藏蒙劝世文书 ………………………
[前苏联]德·庸东 阿·盖·萨兹金 著 张云 译(229)
藏族一妻多夫制中父子间亲属关系的价值及其确认
……………… [美]南希·列维妮 著 玉珠措姆 译(248)
在尼泊尔宁巴社会中,藏族妇女在法律、工作和经济
上没有保障的状况
……………… [美]南希·列维妮 著 玉珠措姆 译(285)
哲蚌寺的组织结构和法事活动
…… [德]格西·格德罗珠 著 嘎·达哇才仁 译(308)
僧兵研究…………… 梅·高尔斯坦 撰文 黄维忠 译(321)
普巴——西藏的橛形法器
………………… 约翰·C·杭廷顿 著 罗文华 译(340)
曼陀罗(坛城)的结构和功能
……………………… [日]立川武藏 著 熊文彬 译(359)

八思巴上师遗著考释之二：1251 至 1254 年事件的某些解说

[匈]史尔弼 著　王启龙 邓小咏 译

1251—1254 年间蒙古对西藏施行的政策制度方面极有价值的资料可在不同语言（主要是藏文、汉文[1]和波斯文[2]）的史料中找到。其中有些早已为人所知，然而有关这个主题的文献里提到的其它史料却尚未受到应有的重视[3]。还有一些史料至今没有学者问津。

我的目的在于揭示建立蒙古统治西藏的政权之动力源泉。西藏施政上的配合及其与蒙古帝国内部的真正联盟当然是在 1268—70 年最终完成的。[4]可是，在此之前有一段长期的准备过程，此过程的最初步骤至今未予全面研究。在这方面，不同史料所指内容在有些地方互相矛盾。比如，汉文史籍提到过这些年里对西藏的几次进攻，而藏文史籍或许也说是军事行动，而不同之处在军队指挥官们的头衔或有关军事活动的年代。本文的基本目的将是一一列举和讨论这些事件——虽然有些情况下不能达到目的，但还是想看看在哪儿能

解决史料中的分歧和矛盾。文字上无论存在什么样的模糊不清，蒙古人对西藏人新的态度在我们的史料里对所有事件都有很好的记载。

萨迦班智达在1251[5]年逝世前，一直主要致力于避免一场蒙古入侵西藏的威胁和赢得蒙古人给予苯教派的种种特权。[6]就在那年，蒙哥当选继大汗位，这在蒙古帝国[7]史和西藏史上都有巨大影响。蒙哥在1251至1252年间[8]的诏令表明了对萨迦派最高权力的承认；[9]免除寺院的各种赋税意味着，这笔税贡将由社会上的其他阶层[10]来支付；谈到括户[11]则可解释为西藏施政联合的初步措施[12]。

根据某些史料的隐秘记载，阔端曾于1251年被蒙哥任命为西藏的首领(?)[13]。《元史》的记载却有不同，说蒙哥信任忽必烈的第五个儿子Qoridai(忽哥赤，汉语里为和里得Ho—li—tan或Ho—êrh—t'ai)[14]，此人1251年曾指挥过蒙古军队和中国军队进攻过吐蕃。《元史》也记载了由于此次军事行动成功他曾受到的奖赏[15]。

谈到吐蕃，我们应该注意到"吐蕃"和"西番"这两个术语在最初的历史时期是有区别的。晚期的文献中"西番"一般指整个西藏，在元朝时期指的是整个(吐蕃)国家的东部边区[16]；而"吐蕃"包括整个藏区(从西部藏区到东部康区，见下文)。谈到上文所述的军事行动时，魏里认为"汉文史料中所述属于边境地区的军事行动，当时蒙古人并未侵入中部西藏地区[17]"。虽然魏里没有指出吐蕃和西番的不同，但是如果汉文史籍的"吐蕃"这里包括东部康区，那么"西番"相对而言就是"边境地区"，魏里的推测就可以保留。

对蒙古早期在西藏的军事行动和施政措施方面最重要的

资料，我们或许应归功于达斯的研究[18]。在他的文章里，我们会发现如下内容(p. 96 及其后)：

“贡噶坚赞[ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན། 即萨迦班智达][从蒙古[19]]回到西藏后，就任命释迦桑波[ཤཱཀྱ་བཟང་པོ]为全西藏[20]的本钦(总管)……对其总管印象如此之深……故而他下令，除伍由巴(འུ་ཡུག་པ་)和夏尔巴意希迥[ཤར་པ་ཡེ་ཤེས་བྱུང་]外，所有僧侣都得向他致敬[21]。

死神[22]带走 E—chan[23]阔端汗[24]后，忽必烈汗……当了中国皇帝[25]。他把宫邸迁到……汗八里(Khanbalik，即北京)……[26]简言之，此后[27]，他命令手下一员将军塔门(Tamen)[28]接管西藏以便更好地统治。塔门来向他辞行时，他面谕：‘藏人是一个强大的民族。在古代，那个国家曾建立过君主政权，藏人军队曾数次入侵(p. 97)中原……[29]萨迦派大师是由我们任命的。他们是我们的精神导师。因此，马上去萨迦，设法运用你的外交手段使西藏完全处于我们的统治之下’。对此……塔门……回答说，‘……叫西番[30]那个国家的人民……勇猛而慓悍，既不遵从本国法律，也不听从中原法令。我们的戍边将士就未能使他们改变抢劫的习惯。陛下的仆人接管西藏如何能降服他们，此行花费方面又有何安排呢？皇帝命令他应前去完成任务，从皇宫宝库中带上必要钱物作为礼品。到了萨迦后，他应把这个国家分成大小不等的甲姆[31]”(地区)。以便于行政管理。根据它们的范围和性质，即根据人口的疏密配给各个甲姆适当的土地。

从皇帝那里得到证明身份的诏令文件，再为僧俗(首领)带上恰当的礼物之后，塔门带上大批武装卫队和大量

> 的勘察官员去接管西藏了。到萨迦后，他当着专程聚在萨迦的人们宣读了诏令[32]。他派勘察官们到各地勘察地形，又根据他们的勘察报告将萨迦到汉地边境之间的地域划分为27个片区或"甲姆"[33]……
>
> 他把这些甲姆分配给当时业已划分好的14万户[ཁྲི་སྐོར]，并任命一位万户长[ཁྲི་དཔོན]或地方长官统治他们。他宣布了大汗对全藏的宗主权……塔门回到中国……皇帝任命他(p. 98)主持"宣政院"[?]大衙门[?]。为了监督那个已划为27个甲姆地区的施政……皇帝任命他手下名叫Ijilig[34]的鞑靼贵族为西藏的驻扎官，授予他Thon—ji(?)[35]这种鞑靼爵位。他是由中国皇帝派到西藏监督萨迦派治下的西藏政治事务的首位大臣……
>
> Thon—ji Ijilig派往西藏后，皇帝亲自率领一支大军到南诏[36]。那里的人们根本不能对他的胜利之师进行反抗。他[37]将安多地方的两个省划归中国，把上朵地区[朵甘思](现代康区)划归西藏。[38]
>
> 在忽必烈皇帝统治的第10个年头[39]，萨迦派法主八思巴喇嘛被封为皇帝一家的精神导师……"

根据这一叙述匆忙下结论会过于轻率。我们并不掌握达斯所用的史料，也不能对他译文的准确度作出判断。在有些地方，甚至不能区分哪些是达斯原始材料自己加上去的字句。史料上所载最重要事件的年代问题——塔门的出使和Ijilig的执政等——均远未弄清。据我所知，有关阔端之死和忽必烈之即位，达斯的描述里是同一个时期。但是，尽管蒙哥当选大汗不久，忽必烈就成为"北方地区"(紧接着还有西藏)的统治者，藏文史料里通常是这样记述：他是在1260年才当皇帝并迁都

汗八里(即北京)的。

然而,不管达斯的陈述里有什么样的混淆不清,文献表明在进攻南诏之前或其间,西藏施政方面的确已有某些变化,并发生过军事行动。[40]可惜,有关这段时期蒙古官方施政手段的具体情况,我们目前尚无任何更加详细的文献(除了本开头提到的那份诏令外)。但是,在有关早期军事行动的汉、藏文史料中,我们也能发现某些可资参考的东西——如果我们同时掌握了忽必烈和八思巴关系的某些材料的话,因为它关系到政权已由窝阔台系转移到拖雷系而产生的西藏统治权的变化情况。

先看汉文史料,我们了解到,1254年"忽必烈征服南诏后进入吐蕃,这里的统治者So—ho—to[?][41]归降了。"[42]依奥卡塔之见,忽必烈1254年是从云南穿过康区返回的,但是,无论是奥卡塔(okata)[43]还是科迪尔(见注(42))均未提及这位不明不白的藏王。

沙畹[44]也研究过这次军事行动,称忽必烈是在1252(1253)[45]年9月发兵进攻云南的,同年10月过了黄河。1253(=1254)年5月到达六盘山(见注(49))。他还说,同年8月,"他(忽必烈)从min—tshou穿过藏区,到达了四川北面明水上游的Son—p'an[46]。"[47]本文不在于补订沙畹所述忽必烈在此战役中的行军路线——弗兰克在别的文章里已经做过了。[48]这里只要注意到一点就足够了:他所描述的实际上指的是忽必烈回甘肃的路线(参阅注(42)和(43))。(在伯希和的文章里,忽必烈访六盘山是在1254年5月。[49])1254年,忽必烈征服南诏首府大理[50]以后,据说他已放心地将其政府委托给了兀良合台[51],此人1254年曾侵扰过西藏、云南和四川边境地

区[52]。

现在我们回头看看藏文史料，我先引用八思巴1252年写于凉州王宫之佛殿(ལིང་ཚུ་རྩེར་ཁབ་ཀྱི་གཙུག་ལག་ཁང་།)[53]的一封信，题为《法主[54]示寂时八思巴致卫藏地区高僧大德书》[55]。其中对我们现在的讨论有用的段落有如(བ函，叶321b)：

“即使大自在者[即萨迦班智达]圆寂之后，因法主本身慈悲之法力，吾等众人在此俱得享安乐。王子蒙哥都mong—go—ta(m ö nggedü)[56]亦抵[凉州?][57][对吾等]甚为关怀。蒙哥mong—go(m ö ngke)[58]汗已经即位，[59]他的亲笔诏书[60]已向帝国各方宣布。”[61](译注：此据英文原文所译故与藏文时有出入之处。以下同。)

提到王子蒙哥都就很有意思，因为他在某些史料里与忽必烈和八思巴的首次会见有关，见dpa'—bo(pp. 795—796)：

“[阔端]后悔他先前没有请法主(即萨班——译注)讲法，(后来)他请求八思巴仁波且讲法[62]。在1253(水牛)年八思巴喇嘛19岁时[63]与mu—gu—du—la[64]—阔端(k ö d ä n)[65]的长子一起见到了王子忽必烈薛禅(Qubilai Se č en)[66]。看到八思巴仁波且身、语、意具祥时薛禅大悦，说：‘萨迦巴！到我们这儿来吧！’[67]于是就请求他留在身边；此后[八思巴]作为薛禅的供应喇嘛39年！”

《红史》(RA，叶22a)里也有类似的描述[68]：

“……众生怙主(原文如此)八罗巴罗追坚赞……生于阴木羊年(1235)，9岁时[69]作为伯父(萨迦班智达)的随从到了北方。后来忽必烈皇帝在六盘山[70]时，北方的

王子蒙哥[或蒙哥都[71]——史尔弼]与八思巴上师一起前去会见,[忽必烈]十分欣悦,送蒙古马军一百骑给北方王子[72]地方[宫殿?]去迎请萨迦巴(八思巴);[为忽必烈]举行了灌顶仪式。"

因此,这些史料表明,萨迦上师转向忽必烈,象征着对西藏的统治权的转移,这是受蒙哥都(见注(64)的影响——他的名字我们已经见过,也在八思巴著作的其中一篇——1253年写于六盘山的文章里出现过。[73](汉文史料也讲到忽必烈访问过此山,但要晚一年。)不管怎么说,八思巴著作与此说法不符:1252年他尚未搬到"大皇帝(即忽必烈)的居处"开平符[74],1253年冬到玛尔康(སྨར་ཁམས།)[75],1254年以前他在朵甘思[76](མདོ་ཁམས།)。(也许1255年春他尚在西藏。)他没有提到六盘山。忽必烈的名字在八思巴作品里首次出现于1254年(བ函,叶109b),但在1252年有关开平府的文献里(见上文)提到了他。为忽必烈[77]而作的首部作品署于1253年。

好了,我们看看有关1251—1254年间诸事件的一些藏文史料。松巴堪布的年表[78](p. 26)上说:

"1251:……萨班于幻化寺(སྤྲུལ་སྡེ)[79](圆寂),阔端王[亦卒]。[80]

1252:生于1207(火兔)年[81]的蒙古人蒙哥即大汗位。蒙古军队[82]夺取了西藏蒙地(སྨོན)的城堡(མཁར)[83]衮波东(མགོན་པོ་གདོང)。

1253:……萨迦人八思巴和王子忽必烈两人结成'施主和福田'[84]的关系。萨迦人统领西藏十三万户。[85]

1254:蒙古皇帝(即忽必烈)率兵征哈喇嘛章国(ཀ་ར་འཇང།即今大理)[86],翌年凯旋。"[87]

有关1252年攻克城堡和蒙古人的另一次进攻，松巴堪布[88]有更详细的记载：

“萨班到达藏古，在他1251（铁猪）年死后的第二年，蒙古皇帝[89]阔端[90]派遣蒙古军队到了西藏，攻占了蒙地（སྨོན）的衮波东（མགོན་པོ་མདོང）城堡，并杀死了许多人；后来[91]甲却杰巴（རྒྱལ་ཚོ་རྗེ་འབར）[92]被处死。”

巴卧祖拉陈瓦的史书也谈到了这些事件：

“萨班1251（铁猪）年去世。阔端命令 དོ་བེ་ཏ（T ö betei）[94]的蒙古军队[攻打西藏]，翌年，སྨོན的 མགོན་པོ་གདོང་城堡及其它地方被攻克。”

“……八思巴上师……于1253（水牛）年……见到忽必烈薛禅。……在此前一年的铁鼠年[96]蒙哥[97]即大汗位并命令 དོ་བེ་ཏ（T ö betei）率领蒙古军队从‘北方地区’[98]攻打西藏，སྨོན地 མགོན་པོ་གདོང་城堡的无数众生被杀；翌年，རྒྱལ་ཚོ་རྗེ་འབེར་[99]及其他一些人被 ཏུར་ཏ率领的蒙古军队处死。”[100]

概而言之，有关蒙古人1251－1254年间施政和军事活动方面的材料如下：

Ⅰ

1. 1251/52和1254年[101]发布的诏令；
2. “甲姆”制度的建立和13万户的划分（见注(33)）；
3. 忽必烈的领土构成。

Ⅱ

1. 塔门到西藏表明对“西番”的征服（见注(30)）；
2. 忽必烈在康区的活动；[102]

3. 1254年兀良合台在边境地区的远征；

4. Qoridai，Do－be－ta'i 和 Hur－ta'i（＝Qoridai？）对西藏的进攻。

就八思巴和忽必烈的关系来说，上师对皇帝的影响不可能始于1258/59年前，他的地位似乎在1260年左右才得以确立。[103]正如我们所知，虽然1252/53年间八思巴与忽必烈一起在开平府，但1253－1258年他主要住在西藏和五台山[104]，他这些年的作品里只有两次提到这个首府。[105]从1258年起，他频繁地提到这个首府，而且为忽必烈而作的文章绝大多数始于这段时期。[106]另外，汉文文献[107]里所载，八思巴的影响增大的时间亦在1258——1259年间，这与其他文献[108]里的史证完全吻合。

注　　释

（1）迄今为止，最好的作品是 O·Franke 的《中华帝国史》IV－V，1948－1952柏林版（以下简称 Franke Ⅳ 或 V）。其它的论著在下列各注中提及。对元朝关于西藏的汉文史料全面研究的论著尚待撰写。

（2）我一般是依据 J·A·Boyle 的《成吉思汗的后继者们》，1971，纽约/伦敦版。对许多名字的不同拼写法等，有时也参考 Ju. P·Verchovskij &B·I·Pankratov 的 Ra s id－ad－din，Sbornik letopisej Ⅱ，1960年 moskva 版。

（3）然而，尽管1888－1910年伦敦版 E·Bretschneider 的《以东亚史料为据的中世纪研究》Ⅰ－Ⅱ经常被引用，1920年伦敦版 H·Cordier 的"SermarcoPolo（NoresandAddenda）"几乎全被忘记；最近的作品里 Howorth 这个名字常被提及；但 mailla 和 D'Ohsson 的著作却很少有人问津，对 Bi c urin 同样如此，他的名字实际上今天无人知晓。

（4）一般认为，西藏全面括户的时间是1268年，见 L·Petech 的《蒙

古在西藏的括户》，将发表于《纪念休斯·艾德华·里查逊藏学研究文集》，1979的牛津版。亦见 T,V,Wylie 的《蒙古首次征服西藏再释》载 AJAS 37(1977),pp,125－126;GTucci 的《印度与西藏》IV/1,1941年罗马版,pp. 84－90;TPS,p,257注(40),pp,680－682注(52)。亦见本文注(11),(33)。

(5)参阅 D·Schuh 的《《如何理解邀请第五代噶玛巴入中国皇宫是蒙古法王西藏政策的延续?》),载 AltaicaCollecta,Hrsg,vönW·Heissig编,1976年威斯巴登版,p. 234注(22)。

(6)他那封著名书信(即《萨迦班智达致蕃人书》——译注)的译文见 TPS pp. 10－12,亦见 Wyliep. 115。此信中的“census officials”(括户官员)所指不明(p. 11),未说清楚。有关萨迦班智达在蒙古的活动,可见括文(里面有些错误,本文在别的地方已予注明):《八思巴上师遗著考释之一:关于萨迦班智达的活动》,发表于《纪念休斯·艾德华·里查逊藏学研究文集》,1977年牛津版(此文以下简称 Szerb－译注)。

(7)蒙哥当选大汗后,当然对他的敌手,主要是窝阔台系的王子们进行了残酷的镇压。这些骚乱和暴动一直延续到忽必烈统治时期;这里只要提一下阿里不哥和拔都的名字就足够了。藏文史籍似乎也谈到,阿里不哥(或许是拔都)在西藏也有自己的某些联盟,参阅 dPa'－bo p. 449;wyliepp. 108. 124－125以及本文注解⑨。值得注意的是,阔端(窝阔台之子,也许曾是贵由的法定继承者)及其后代们都反过来支持蒙哥和忽必烈。见 apa'－bo(p. 449):1260年(铁猴年),[蒙哥]大汗卒于 སྨན་ཙེ 地区,他的儿子和大臣们拥立成吉思汗七子阿里不哥即大汗位。驻在西夏故地的阔端王子等人拥立成吉思汗四子忽必烈薛禅宣布他为第二国王。事实上,蒙哥卒年不是1260,而是1259。这一时期,སྨན་ཙེ表 man－tzū,指南宋。关于蒙哥之死。见 Boyle,pp. 224注(95),224－229等。阿里不哥和忽必烈都是拖雷的儿子,不是成吉思汗的儿子。关于阿里不哥,见 Boyle,pp. 248－252,261－265;yuan che I — Ⅱ(文中各处);P·pelliot 的“notes sur L'histoire de la Horde d'or”(《沃尔部落史注记》),

1949年巴黎版，pp. 55—57等。提到1260年的阔端（阔端1251年已卒——译注）是颇为奇怪的。我想这里可能省略了 ཐིས（或者 ཟུད等别的类似说法）。参阅 Wyliep. 117注（50）及本文注（22）。这种推测得到了其他论著的进一步证实：见 Boylep. 252。里面提到只必帖木儿的名字时与忽必烈当选大汗有联系。有关阔端及其后代对拖雷系的皇帝们的忠诚，见 Boyle，pp. 21，250，262—264。（有关只必帖木儿，见 Szerb 文中各处。）

（8）八思巴的著作可见于德格版《萨迦五祖全集》，请参阅索南嘉措（བསོད་ནམས་རྒྱ་མཚོ།）编《西藏佛教萨迦派大师著作全集》Ⅵ—Ⅶ，1968年东京版。参考八思巴著作，我一般依据其中的草书数字，这些数字与卷Ⅵ—Ⅶ目录中所说八思巴著作的目次数码一一对应。敕令文献尚存于八思巴著作里有两种版本（参阅306和316）。两著在 Szerb 文中各处均有讨论。第3种版本见于 D·Schuh 的《蒙古汗王向西藏宗教界发出的免除僧人课税的公开信》，1977年圣奥古斯汀版，p. 111；也请参阅 Szerb 注（57）和本文注（21），（59）。

（9）西藏当然是在驻唐古特（Tangut，西夏）——甘肃地区蒙古王子们的统治（无论“统治”的确切含义如何，这里只是沿用陈说）之下。萨迦派的特权，确切地说是由于它与阔端，尔后又与忽必烈的联合而获得的；在这一时期，萨迦派的竞争对手们也在竞相寻求其他蒙古王子的庇护。毫无疑问，止贡派和帕木竹巴派与旭烈儿伊尔汗（Hülegü）有受施关系，（参阅 Wylie，pp. 124—125）；此外，据我们所知，达垅派阿里不哥（参阅本文注⑦）之间，蔡巴派与忽必烈之间，噶玛派与蒙哥之间都有这种关系。有关噶玛拔希的生平，几乎任何一种藏文史料都有或详或略的描述，关于噶玛巴活动最详尽的描述见于 dpa’—bo ——可是，由于作者系属此派，他极力夸大噶玛拔希的重要性也就不足为怪了，见 dpa’—bo，pp. 446—461，792—797，797—798。所有的史料里都一致认为，他是在1255年与忽必烈相见的。有些文献还讲述了在忽必烈宫廷里噶玛拔希和八思巴之间发生的一场魔幻般的比赛（见 G，pp. 98a—b；H，pp. 94—95；D，pp. 95—96；Schuh，pp，96—97），但有许多文献却省去了这个故

事(比如 S;RBA;dpa'—bo 等)。估计这场"魔幻般的比赛"使游牧民族的统治者们神往不已,而1255年(或1258?见注⑨)这个时间刚好与上下文相符。有关各种不同的宗教争端,参看 E d·Chavannes 的《蒙古统治时期的碑铭和法旨》Ⅰ—Ⅱ,载 TPSérie Ⅱ. vol. V—Ⅵ(1904—1905),文中各处;H·Herbst 的(《1253—1255年 F. 威廉·冯·鲁布里克亚洲腹地旅行记》)1925年莱比锡版;P·Pelliot 的《蒙古人与罗马教廷》,1922—1923巴黎版;P·A·Vanden wyngaet 的"Sinica Franciscana"Ⅰ,1929年 Quaracchi 版等。与众所周知的事实难以相符的是,有些史书说噶玛巴是早在1253年已先(于八思巴)传过教。这个故事的基调是说,忽必烈的妻子,据藏文史料载,她是八思巴的坚决支持者,竭力说服忽必烈给予他高于先来访问忽必烈宫廷的噶玛巴和蔡巴喇嘛的特权。见 G,p. 976;dpag-bsam,p. 169;亦见 Schuh,p. 89和 D,p. 94(两著都只提及蔡巴和"其他人")。至于说噶玛巴这次传教的记载是一个年代错误呢还是他们有某种历史基础呢,待考。正如我们所知,某些史料也把蔡巴派与忽必烈联系在了一起,见 dpa'—bo,p. 394,p. 794;pag—sam,p. 159;TPS,pp. 629—631,p. 651;R·A·Stein 的《西藏的文明》,1962年巴黎版,p. 54;D·Snellgrove&H·Richardson 的(《西藏文化史》),1968年纽约版,pp. 149—152;I·J·Schmidt 的《东部蒙古及其王室史》,1829年圣彼得堡/莱比锡版,p,393;Wylie,p. 108;Schah,特别是 pp,XXⅠ—XXⅡ。也许蔡巴派的基本目标是在本派的辖区内建立牢固的统治。在我们所据的史料中,从未提到他们像萨迦派的人那样去努力实现自己雄心勃勃的计划。与噶玛巴、蔡巴和其他教派相关的、有趣而又重要的段落可见于上述提及的著述中;此外,可参阅 H·E·Richardson 的《噶玛巴教派:历史注记之1》,载 JRAS,1958年版;T·V·Wylie 的《活佛转世制度:西藏佛教的政治革新》,载 L·Ligeti 编《纪念杜参玛学术会议论文集》,1978年布达佩斯版;P·Tsering 的《元代皇室的宁玛派喇嘛》刊处同上;L·Hambis 的《成吉思汗时期的蒙古史与松巴堪布的〈如意宝树史〉》,载《拉露纪念文集》,1971年巴黎版;P·Demiéville 的《马可·波罗时代中国的宗教概况》,

载 Orientepoliano，1957年罗马版；P·Ratchnevsky 的《蒙古大汗与佛教寺院》，载 Asiatica. Festschrift Friedrich Weller，1954年莱比锡版；RBA（尤其是 pp. 486—487）；Franke Ⅳ（文中各处）；亦可参考本文《其他参考书目》。

（10）萨加班智达的信本身提到了纳税的义务。有人推测，蒙古人1251/52年进攻西藏的原因是西藏没有交纳这些赋税。Wylie 指出，依萨班的信，"并未说明已确实纳税"。他跟我一样，将蒙古人入藏与进攻南诏联系起来，见 Wyliepp. 115—116；有关诏令中所列举的税款项目，见 Szerb（文中各处）。更加全面的分析，见 H·F·Schurmann 的哈佛燕京研究院刊 XⅥ，1967坎布里奇（麻省）版；P·Ratchnevsky 的《一部元朝法典》Ⅰ—Ⅱ，1937—1972年巴黎版；J·M·Smith 的《蒙古与游牧部落的税收》，载 HJAS 第30卷（1970）。

（11）见 Szerb，特别是注（57）。括户总被视为被征服的领土归顺于蒙古帝国治下的"踏脚石"。见 Schurmann，同上，特别是 p. 7；Wylie，p. 125（与1268年的括户有关）。蒙哥即大汗位后，掀起了蒙古施政的一股"新浪潮"。见 Boyle，pp. 218—222，有关"蒙哥汗如何登上汗位，尔后如何组成自己的行政机构和政权组织，如何罢免各地官员等史实述略"一章；也见 Schurmann，同上（文中各处）；Chan Hok—Lam 的"Liup ing—chung（1216—74），A Buddhist—Taoist statesman at the court of Khubilai Khan"（《刘秉忠（1216—74）——忽必烈汗宫廷内的一位佛道政治家》），载 Tp LⅢ（1967），p. 125等。史料也载，1252年在忽必烈的领导下，中国北方也曾进行过一次大括户，参阅 M·Otagi 的《13世纪中叶蒙古人在中国北方的括户》（日文），载 Haneda Volume，1950年京都版；Schurmann，同上，pp. 85—86，93。虽然《元史》没有说这次括户延及西藏（也不太可能），我们也缺乏其他（甚至不知史料里是否有载）有关1252年西藏括户的更详尽的资料；但是，有关西藏施政的不同说法，我们不能仅仅因为它们巧合而不考虑，由于它们过于模糊不清或彼此无关而不重视；这是因为它们的细节不相吻合、互不为证。我认为，此时史料的

模糊性反映了我们这些年来所掌握的知识不够，未来的研究一定能把问题弄得更加清楚。

(12)这份诏令在 Szerb 里已经翻译。本文作了某些修正，见注(53)，(56)－(61)；有关这个问题的参考书目，见本文注⑧。因为它所署的时期是1252，当时八思巴只有17岁，依我之见，诏令上所提的种种特权基本上是通过萨迦班智达(生前)的努力而获得的。

(13)在 C·D'Ohsson 的《蒙古历史》Ⅱ，1852年阿姆斯特丹版，p. 260 也是如此(我不知道他的依据)；在 H·Howrth 的《蒙古历史》Ⅰ，1876年伦敦版 p. 188里对此又予重复。

(14)显然，"Khortai"与 Qoridai 同，也许还与"Hur－ta"相同(见注(102))。关于 Qoridai，见 yuancheI，pp. 115－116注⑧；Boyle，p. 243；Raš id，p. 155；Notes，p. 569。关于 Qoridai 的远征，见 Abramowski，p. 19 (此人笔者尚未考证)。

(15)见 Bretschneider Ⅱ，p. 23；Cordier，p. 81；Wylie，p. 116注(42)；H·OKada 的《蒙文史料中反映的早期藏蒙关系》p/3。OKada 将其成果发表于题为 Mōko Shiryō ni mieru shoki no Mō－zō kankei 的闻章中(日文)，载 Tōhōyaku 第23期(1962)，上文提及的英文摘要就是他1970年4月27日向西雅图华盛顿大学的 InnerAsiaResearchCoLLoquium 提供的。亦见 TPS，p. 12；H·Hoffmann 的《西藏手册》，1975年 Bloomington 版，p. 53等。

(16)当然啦，西番后来指全西藏。但是，在元朝统治时期肯定不是这样。对"西番"(Hsi－fan)和"吐蕃"(T'u－fan)的首次区别好象是由 I·Bičurin 在其著"Istorija Chuchunora"卷Ⅰ里提出的，1833年圣彼得堡版，pp. Ⅵ－Ⅸ。其他参考书目，见 Bretschneider Ⅱ，p. 204；H·Yule 和 H·Cordier 的《马可·波罗游记》卷Ⅱ，1921年伦敦版，pp. 46，61－62(他使用的中国地理词典已由 Gy. Kara 教授校订过)；亦参阅 F·W·Uhomas 的《南语，汉藏边境上的一种古语》，1948年伦敦版，pp. 64－69等。也请参阅本文下一个注解。

(17)见 Wylie，pp. 116－117。可是，他一时疏忽导致了 p. 125上的

一个错误，他引用汉文史料以表达“军队派到西番[作者加的着重号]去建立一个首府”，并得出结论说“1268年是蒙古人以萨迦作为首府[作者加的着重号]开始对西藏施政的一年”。显而易见，如果这个首府在吐蕃，请参阅 Bretschneider Ⅰ，p. 23）。它一定座落在东部地区的某个地方。这个问题有待于我与 Wylie 教授合写的另一篇文章中讨论，以八思巴著作为据探寻其所在。

(18)S·Ch·Das 的《公元13世纪中国鞑靼皇帝治下的西藏》载 JAS-Bengal 卷 LXXⅢ/1. 增刊号，(1904)pp. 94－102，特别是 pp. 96－98。Tucci 在 TPS，pp. 12－13的某些脚注里对此著做了简述；A·Mac Donald 的《〈汉藏史籍〉释读序言》载 JA251(1963)，p. 53以下。

(19)据我所知，没有别的史料说，当时萨迦班智达从蒙古回到西藏后又返回蒙古。大概是 Das 对文献的内容理解有误。参阅本文注(21)。

(20)有关释迦桑波的生平和本钦(དཔོན་ཆེན)设置方面的近著，见 Wylie，特别是 pp. 123－128，他将这个官职的设立与恰那多吉约在1267年之死联系起来，并估计释迦桑波死于1275年。然而。dpa'－bo(p. 761)有一种奇特的说法，释迦桑波死于1265－1267年间(即首次在西藏见到八思巴期间)，还提到新选举了一个叫贡噶桑波的本钦。不管怎么说，这里必须指出，巴卧祖拉关于八思巴的传记是极不可靠的。比如说，他称著名的曲弥大法会是在1266年召开的(实际上正如其他几乎所有的文献所说，是1277年举行的；亦请参阅八思巴的293号作品！)。

(21)对此意义深远的描述之可能的解释是，释迦桑波是个俗人，萨迦班智达放心地把宗教的权力托付给了他，对两位喇嘛的特殊待遇旨在限制本钦的权力。虽然未提及萨迦班智达再度访蒙一事，但同样的记述(即除伍由巴和夏尔巴意希迴之外所有人都得向释迦桑波行礼—译注)可见于 RA(叶246b)里：“萨迦首任本钦[世系]：萨迦班智达去北方时，除伍由巴上师和希尔迴上师之外的全部僧俗人众都得向首任本钦释迦桑波行礼，(萨班)还任命他为萨迦寺住持。”有关这两位上师来说，意希迴乃属于萨迦派“东部支系”(故而其名字冠以“夏尔巴”)，参见

IRA,PP. 111－112;dpa'－do,P. 762等。说到伍由巴是至关重要的。他的全名是伍由巴·索南僧格,系"西部支系"的创始人,参阅 IRA,PP. 111－112;dpa'－bo,PP. 342－343,762等。八思巴曾向索南僧格去信,邀请他作为自己第二次授戒(即比丘戒)的轨范师(ācārya),参阅316号作品和本文注(8)。有意思的是,Schuh(p. 111)指的也是这段文献,但所据史料来源不同,称此信是写给聂塘寺的扎巴僧格的。亦见 Szerb,注(57)。为了证明八思巴信中的索南僧格就是伍由巴·索南僧格,我将引八思巴第316号作品(ཕ函叶384b)为证:"如今,在卫、藏、康三地,再也找不到比索南僧格更有学问的轨范师。他与 ཤཱན་ཏི无异!——[萨迦班智达]说。"或许这里的 ཤཱན་ཏི或 ཤཱན་ཏི་པ指的是一位著名的印度大师,但我们讨论应以文献为据,故而还是提一下 dPa'－bo(P. 343)谈到伍由巴.索南僧格时所说的一句话:ས་པཎ་གྱིས་ཤཱན་ཏི་པ་དང་མཚོན་པར་གསུངས……"萨班[说到伍由巴·索南僧格时,P. 342]说他很像 ཤཱན་ཏི་པ。"所以,我们勿庸置疑这两个人的等同性。亦见 Schuh;P. 98;D·P. 97;RBA·P. 335等。有关八思巴第二次受戒和伍由巴与聂塘寺扎巴僧格两人的其他资料,请读者参考 T·V·Wylie 和 J·Szerb 即将合写的文章和本文注(17)。

(22)他去世的时间尚无定论。正如我们所知,松巴堪布说他死于1251年,汉文史籍说他死于1252年或1253年(参阅:OKada,P. 3,P. 10注⑦,P. 11注(20)),其他的藏文史料如然。据 dp'a－bo,直到1260年他还活着(参阅注⑦;Wylie,PP. 115－117)。更详细的材料,见 Szerb(文中各处);OKada(文中各处);SechinJagchid 的《为什么蒙古汗王們以西藏佛教作为自己的信仰?》载 Ch'enChieh－hsien,S·Jagchid 合编的《1969年8月17－24日台北召开第三届东亚阿尔泰会议文集》,1970年台北版,PP. 110,119等。亦见如下注解。

(23)此称号与蒙语 e ɣ en 对应。见 F·W·Cleaves 的"Aqaminu",载 HJAS 第24期(1962－63),P. 72。

(24)关于 K ö dün(阔端)这个名字,见 Szerb 注②。Jagchid(p,125注④)把它与地名和田(Khotan)联系起来。但在没有任何语言学根据的

情况下，这只是一种不可靠的假设。有关 cotton(～khotan)的进一步讨论，见 Notes，PP. 408－425。

(25)他是1260年当的皇帝。参阅本文注⑦，(27)，(36)，(40)。

(26)他迁都是在1260年。见 NotesPP. 140－143。参阅本文注(27)，(36)。

(27)这可能指1261年左右。然而，后来据说忽必烈是在1253年出征南诏〔见注(36)〕，而 Tāmen 和 Ijilig 的出征据说都是在此之前。

(28)在我所据的史料中，这个名字从未出现过。或许是源于汉语。

(29)如果 Das 的译文准确，就很难对这一段文字作出文本上的解释，因为忽必烈和 Tāmen 之间的这次谈话与其他史籍所引颇为相似，这应归之于八思巴和忽必烈！见 Schuh，PP. 88－90；H，P. 90；D·PP. 93－94等。

(30)有关西番，见注(16)。实际上，连藏文文献也对此术语作了很好的解释。这段文字好像既不指一次讨逆行动，也不是对土地的吞并。

(31)关于 འཇམ，ཇམ，见 B·Laufer 的《藏语中的借词》载 TP 卷 XVII (1916)，P. 494；L·Ligeti 的《Tabgatch，一种鲜卑语方言》，载其所编的《蒙古研究》，1970年布达佩斯版，PP. 294－296；P·Pelliot 的《谈"驿站"一词：yam 或 ǰam》，载 TP 卷 XXVII (1930)；G·Doerfer 的《现代波斯语中的突厥语和蒙古语因素》卷 IV，1975年威斯巴登版，PP. 110－118；W·Kotwicz 的《阿尔泰研究成果 A：有关通讯驿站的术语》载 RO 卷 XVI (1950年)，P. 327及其以下；I·Vásáry 的《中世纪突厥语文献中的 Susun 和 Süsün》，载 AOH 卷 XXXI (1977)，P. 59；Schurmann 的《经济结构》P. 127注⑦等。有关此文献和甲姆制度的简短讨论，见 TPS，PP. 12－14。大小不等的甲姆的划分在 Das 的文章 PP. 101－102里提到了(后来的记载说此制度约在1287年建立：参阅 TPS，P. 14)。其他13世纪藏文文献关于甲姆的说法可见于 d'pa－do(P. 796)，说是"西藏邮政通讯线路的建立"。不管怎么说，年代是土龙年，即1268年。在同著 P. 411里也提到了 འཇམ་ལམ，但对其日期我不能确实。见本文注(33)。

(32)有关此诏令,我们没有别的任何具体材料。

(33)即安多地区的16个甲姆(多麦7个,多堆9个)和卫藏地区11个甲姆(卫地4个,藏地7个);每个甲姆都任命一位 jam－dpan(蒙语 ǰanči)管理(Das,同上,P. 97)。关于甲姆一词,见 Doerfer,同上,PP. 118－120;FrankeV·P. 267。令人不解的是,我们的文献一方面说到萨迦至汉地边境之间的地方划分驿站之事,同时又说有的地方,比如贡塘是这些驿站(甲姆)之一。不过,困难是可以解决的,就像 mNga'－ris 有时可以包含在三个 ཆོལ་ཁ 或十三个 ཁྲི་སྐོར 里一样。参阅 TPS,P. 252注(36);G·Tucci 的《在尼泊尔的两次科学探险的初步报告》,1956年罗马版,PP. 71－75。当 Tucci 说到"划分为甲姆的地区包括最西边的地区,13万户只包括卫、藏地区"时,他就不能自圆其说了。Tucci 还说(同著)甲姆制度与万户的划分毫无关系(指出两种制度的区域是不同的);并坚持说,万户制度建立以前,甲姆制度业已形成。无论如何,必须记住,文献里说27个甲姆曾分派给13个万户管辖。藏文史料称,万户的封授是在1253－1270年间。Wylie 谈到第一个万户时指出,"这不只是一种表面形式,或许稍多一些含义,即对1247年间阔端赋予萨班的权力象征重新予以肯定。"谈到第2个万户时他写道(P. 125):"某些著作中说'西藏13万户'是对萨迦班智达和八思巴上师世俗权力的早期封授的组成部分,这是一个年代错误。'万户'作为一种地域性的行政单位是1268年括户的结果"。我认为,1253年的万户不能与后来的划分等同看待。事实上,这里没有明确13万户里曾包括哪些地区。尽管提到了万户的划分,后来又提到(P. 98)八思巴的封授,但却依然不能与甲姆制度所列的地区相一致。鉴于存在各种不同的封授,我们可以假定早期的即1251－54年间的封授不是对一个西藏人,而是一个外族人。见前文所述的此类情况,比如1251年任命 Qoridai〔本文注(14)－(15)〕出任西藏首领。1261年提名 Esen－Ay(维吾儿人)管理全藏(吐蕃),掌宣慰司:参阅 Szerb 文中各处。见本文注(4)、(11)。

(34)(Ijilig)这个名字好象是蒙古语,但其来源不清。对此人我尚无其他线索。

(35)后缀－ǰi源自蒙古语或突厥语(即与后缀－či对应)；对thon我尚无解释。

(36)关于(Qara－)Jang(变体为LJang,'Jang)，见B·Laufer的"Karajang"，载JRAS,1915。亦见R·A·Stein的《ཨི་ཇག་与西夏，历史地理与古代传说》载BEFEO卷ⅪⅣ(1950)，PP.261－262；Notes，PP.169－181。此次战役始于1253年。见本文(27)、(40)。

(37)我认为这里的"他"指忽必烈，而不是像Tucci(见TPS，P.13)所说的那样是指Ijilig。

(38)这段文献仿佛指地域的重新建构。汉文史籍也提到曾穿过康区〔见本文注(40)(42)－(43)〕。

(39)这指的是1269/70年八思巴成为帝师的时候。见Wylie，P.127等。

(40)关于南诏早期的历史，见W·Stott的《750－860年南诏王国的扩张》载TP卷L(1963)(附有丰富的参考书目)。关于蒙古攻打云南之事，见C·D'Ohsscn的《历史》卷Ⅱ，P.314以下；H·Howorth的《历史》卷Ⅰ，PP.189，211－213；Franke Ⅳ，PP.316－318；ChanHok－lam，PP.129－130；Wylie，P.118；Boyle，P.223，246－248(和Rašid，PP.144－147，156－158)；Jagchid，P.119。有篇文章专治南诏和西藏，但其中充满了错误的陈述，此文即T·A·Marks的(《中国西南部的南诏和吐蕃与中亚》)，载TJ Ⅲ/4(1978)。亦见本文注(36)、(42)－(52)、(88)。

(41)一个藏文名字？

(42)Bretschneider Ⅰ，P.23(但请参阅Cordier，P.81)。

(43)Okada，P.3；亦见marks，同上P.30。

(44)Chavannes Ⅰ，P.2以下。

(45)他这里所说的年代都须作1年的修正，所以1252相当于1253，1253相当于1254等等。

(46)关于四川的地域，见Chavannes Ⅰ，P.3注(1)；R·A·Stein的《ཨི་ཇག་与西夏》，P.228；Notes，P.690；O·Franke Ⅳ，P.132，317和Ⅴ，P.

71;F·W·Thomas 的《南语》,P. 26。

(47)Chavannes Ⅰ,P. 3。

(48)O·Franke Ⅳ,P. 317。

(49)Notes,P. 311。关于此山,亦见 Bretschneider Ⅰ,P. 157注(417)。见注(71)。

(50)Notes,pp. 169—181、747。亦参阅下面的注解。

(51)兀良合台的简介,见《元史》一二一卷(5a—8b)。亦见 Notes,PP. 14—15,745—747,782;Franke Ⅳ,P. 316,322,325,446和 Ⅴ,P. 166;亦见 Boyle,PP. 227,248—250(在 Ro s id,PP. 146—147,157—159)和下一个注。

(52)参阅 H·Yule 和 H·Cordier 的《《马可·波罗游记》》卷Ⅰ,P. 46。D'Ohsson 提到(继 MaiLLa 之后)兀良台"攻占了藏人的吐蕃(Tou—po)"(Histoire Ⅰ;P. 316)。他所说的"Tou—po"这个(名称)问题搁置边,其所指的地域显然是东部地区。

(53)对 ཞིར,八思巴也有不同的拼写法,见其75. 306. 31号作品的题记。其他的书写形式里还有 ཞི་ཁབ见 RBA,P. 1084(Roerich 在其译著里 P. 1080将 ཞི译为"宫殿")和 R·A·Stein 的《吐蕃诗人与史诗的研究》,1959年巴黎版,P. 240注(51)。布顿的 གཞིར་ཁབ可能代表一种民间语源;见 E·Obermiller 的《布顿佛教史》卷Ⅱ,1931/32莱比锡版,P. 215(亦请参阅 Stein,同上)。此术语的这些不同变体反映了意义方面的某种不稳定性。Ling—chu(ལིང་ཆུ)是凉州(Liang—chou,或 Leang—chou,见 Stein,同上)的一种常见形式,但对其变体 Li—chu(ལི་ཆུ)这种写法我无法解释。见 Obermiller,同上,P. 215;apa'—bo,P. 447及其以下(Li—chuKhab,ལི་ཆུ་ཁབ)等,亦见本文注(64)。有关凉州这个城镇,见 Notes,PP. 646—647;G·N·Roerich 的《ཀུན་མཁྱེན་ཆོས་ཀྱི་འོད་ཟེར和蒙语定母的起源》),载 Ju·N·Rerich 的"Izbrannyetrudy",1967年莫斯科版,PP. 217—218。

(54)有关 ཆོས་རྗེ་པ(法主)这一名号,见 Roerich,同上,P. 219。

(55)此即306号作品〔V. 注(8)〕。这段文字在 Szerb 文中已译，但请继续参阅下列注解。

(56)我采纳了 Hambis 文中的 m ö ngge(ä)dü 这种写法。见 Yuanchel, P. 74注(3)、(76)；亦见 Boyle, P. 20、204(Ra s id, P. 11, 132)。藏文的读法似为 M ö ngg(k)ö tei；见 Szerb 注(29)(撰写本文时，我难以弄清八思巴在此指的是哪位王子；上述所引史料表明，此系阔端的儿子之一)。

(57)或者是到达和林(Qaraqorum)?波斯文史料称，蒙哥都参加了蒙哥即大汗位的典礼(Boyle, P. 204等)。这样看来，萨迦上师或许也参加了这次选举；见 Szerb 注(30)。可是，汉文史料并未提到蒙哥都的和林之行(《元史》称，1252年他接受了阔端属地西部边境的一个份地，见 Abarmowski, P. 20)，八思巴作品里无一题记支持这种假设。

(58)关于这个名字，见 Szerb，注(31)。

(59)即蒙哥，而非阔端。见 Schuh, P. 111和本文注⑧。

(60)在 Szerb 里，我误将 འཇའ་ས་བཟང་པོ 译为"好的敕令"(有关 འཇའ་ས 一词的参考书目，见 Szerb，注(32))。现在我认为 བཟང 表示"真实的"或"权威的"。它也可用于一个相关的复合词中：见 Tucci 在 TPS, P. 688 就注(138)里所发表的夏鲁文献之一。བཟང[པོ]一词或许是译自汉文，就好象忽必烈次子之名"真金"一样，意即"名符其实的"，见 Yuanchel, P. 115注②；Notes, PP. 278—280(《真的金子》)。这个名字在八思巴作品里频繁地出现为 ཇིམ་གྱིམ(Jim—gyim，这是相当普遍的写法)，但有时八思巴将它译为藏文 གསེར་བཟང།(比如 པ函叶275a)，即"真的金"！亦见本文注(109)。

(61)字面上是"四面八方"。在 Szerb 一文中发表和翻译了此诏令。

(62)这实质上完全不同，正如其他所有史料，包括八思巴本人的著作(V·Szerb 文中各处)都强调的那样，阔端是由萨迦班智达而不是八思巴传授佛法。

(63)所以说八思巴生于1235年。但 dpa'—bo(P. 761)说是木龙年

(1244，ཤིང་འབྲུག)，这明显是对木羊年(1235，ཤིང་ལུག)之误写；同页又告诉我们，他46岁时卒于1280(铁龙，ལྕགས་འབྲུག)年——说他卒于是年一般都被人接受。但是，巴卧祖拉接下来又说(P. 798)他46岁时逝于1281年(铁蛇年)。作者有时在计算年代时将“纳入法”(虚岁)和“排除法”(足岁)混淆不清。据汉文史料载，他生于1239年，卒于1280年：见 P·Pelliot 的“Les systèmes d'écritureen usage chez les anciens Mongols”，载 AM 卷2(1925)P. 286。

(64)可是阔端长子是 Mergidei：参阅 Ra š id，P. 11注(54)；YuancheI，P. 74。波斯文史料说蒙哥都是长子，完全不提 Mergidei(亦见 Boyle，PP. 20—21)。对末尾的－la 我还无法解释，但巴卧祖拉的 Mu－gu－du(མུ་གུ་དུ།)与 RA 的 Mo－go－du(མོ་གོ་དུ།)是一致的。我不知道为什么有时鼻韵尾－ng 会丢掉，但这种情况经常出现(Li－chu－Ling－chu，见本文注(53)。因此在 RA 里我发现蒙哥汗写为 Mo－gogan(叶14a)，甚至连八思巴在有个地方(བ函叶310b)也将蒙哥写为 Mo－go(མོ་གོ)。至于这个故事的内容，dpa'－bo(P. 761)将阔端取代了他的儿子 Mönggedei！。

(65)见注(24)。

(66)有时 apa'－bo 写成 Gu－be－le(གུ་བེ་ལེ，比如 P. 449等)，而八思巴总是写成 Go－pe－La(གོ་པེ་ལ)。关于这个名字，其他著作见 Notes，P. 566。可以提一下，在藏文史料中(除了松巴堪布，见本文注(79)都不将此名词尾写成双元音。有关 Se č en 一词，见 G·Doerfer 的《现代波斯语中的突厥语和蒙古语因素》卷 I，1963年威斯巴登版，PP. 332－334。在注⑦里，我们见到了 Go－be－lese－chenmkhan(གོ་བེ་ལེ་སེ་ཆེན་མཁན།)这种形式，这里 Mkhan 既可译为 se č en，也可与 qan 对应。

(67)如果我们念成'dod(འདོད)，意思就是“我们需要你！”

(68)参阅 IRA，P. 108。

(69)实际上当时他10岁：参阅 Inaba 在 IRA，P. 116注(39)。

(70)Inaba 未能识别。我想应将此山拼写为 Liu－p'an－shan；亦见本文注(49)。dpa'－db 在 P. 449及其以下拼为 Lu－panshan；在 RBA，

P. 505又有 Lu－peshan 的写法。

(71)Mo－go－du(!)的变异形式见于 IRA，P. 116注(44)。

(72)Inaba 的英语译文不甚明确。文献是说，八思巴和忽必烈首次会晤后，上师即回到了"北方王子"的宫廷(即凉州)。后来忽必烈派了一支骑兵队去将他接到了自己的居所。

(73)关于"转向"一词，Wylie 写道(P. 117)："可以假定，他[即忽必烈]现在已是阔端份地的主人，忽必烈派一支骑兵队到阔端营地去迎请萨迦上师——西藏归顺的象征——到自己的派系……一旦萨迦上师转向拖雷系的一位王子，阔端王子仿佛就从历史舞台上消失)。"这里涉及的年代问题将在本文注(17)提及的文章里讨论。

(74)这一书写形式可以转写为开平府(K'ai－p'ing－fu)镇名，此系忽必烈夏宫。据汉文史料载系建于1256年，参阅 Notes，PP. 238－240，546。或许这一形式与(河南的)开封作为南宋王朝的"南都"相似：见 Nates，PP. 785，789－791。在1256年前，八思巴在开平府撰有两著，故而有人认为此地即开封，见69，169b 作品题记；但是，这一形式必定与1256年后写的作品中的开平府(K'ai－p'ing－fu)相应，见43、68、108号等作品。

(75)有关此地域的描述，见 W·W·Rockill 的《1891和1892年穿行蒙藏日记》1894年华盛顿版，PP. 331－334；R·A·Stein 的《汉藏边境的古代部落》，1961年巴黎版(文中各处及地图)；T·V·Wylie 的《西藏地理》，1962年罗马版，P. 101，182注(617)。在 Szerb 注(12)里，我误认为 Shing－kun(ཤིང་ཀུན)——中国的临洮府是位于该地区，将 sMar－khams 和 gYar－mo－thang 相混——shing－kun 显然是位于 gYar－mo－thang 附近地区。

(76)见第4，129，136号作品的题记。

(77)བ函叶163b：mi－yi dbang－po(མི་ཡི་དབང་པོ)指忽必烈。

(78)下文的法文译文，见 L·Hambis 的《成吉思汗时代的蒙古史》P. 152。

(79)有关他的死期，见本文注(5)。有关 སྤྲུལ་སྡེ(sPru－sde)，见 Roerich 的"ཀུན་མཁྱེན་ཆོས་ཀྱི་འོད་ཟེར",PP. 217－218。

(80)见本文注(22)。阔端未登王位(རྒྱལ་པོ)；参阅本文注(90)。

(81)他生于1209年，1251年即大汗位：见 Hambis，同上，P. 152注(24)。

(82)见本文注(96)。

(83)见 TPS，P. 658；Wylie，P. 116。此地地望尚未确定，它亦以 LHa－'drebka'－thang(ལྷ་འདྲེ་བཀལ་ཐང། 叶47a)形式出现，见 MmeA 和 M·Blondeau 的《ལྷ་འདྲེ་བཀལ་ཐང་考》，载"Etudies tibétaines"；p. 109。我将 mkhar(མཁར)译为城堡，在 RBA 里有 Mon－'gar，Mon－'gar－ba，mon－gar－rGyal－bzangs 以及 Mon－'garmGon－po－gdeng 等形式(见 T·V·Wylie 的《罗列赫英译〈青史〉的地名索引》，1957年罗马版，P. 183，653，975，238，657)。关于－dkar/－gar/－sgar 等，见 Notes，PP. 108－109，713；G·Tucci 的《初级报告》，P. 95。难以确定哪种形式(Mon－'gar 还是 Mon－mkhar)是原形。[像 vihāra>Bokhara>]pho－dkar，[vihāra>]Pe－har 等之类的推理，或许已经影响了各种不同的拼法，参阅 B·Laufer 的《借词》P. 451；G·Tucci 的《吐蕃王古墓考》，1950年罗马版，PP. 56－57。)至于 Mon 这个名称，见 B·Laufer 的《ཀླུ་འབུམ་བསྡུས་པའི་སྙིང་པོ》1898年赫新革版，P. 98。已经表明，蒙古人的地盘已由西藏西部，穿过康区、གཡར་མོ་ཐང།(报春花？)、ཁྲི་ཁྲི་ཐོར(青海)地区、四川(以东)，甚至直达高丽(今朝鲜)。见 J·Bacot，F·W·Thomas，Ch. Toussaint 等著《与吐蕃史有关的敦煌文献》，1940－46年巴黎版，P. 51，140，163，165；A·H·Franke 的"Antiquities of IndianTibet" Ⅰ，1972年新德里版(附索引)；B·Laufer，同上，PP. 64－69；F·W·Thomas 的《与新疆有关的吐蕃文献史料》卷 Ⅰ，1951年伦敦版，P. 288；G·Tucci 的《初级报告》，P. 86(及注⑥)；Stein(石泰安)的"Recherches"，特别是 PP. 186－187，207注⑨－①，304注(41)；J·Kolmaš 的《〈康藏月刊〉文章索引》，第34，51，55，62，73，90个条目(手稿)。松巴堪布的著作里也有一个 mGon－po－gdong

(མཚོ་ཁྲི་གཤོང)，位于青海湖的一个岛上；参阅杨和瑨的《青海史》，1969年布鲁明顿版，P. 29。由于这些军事出征都与攻打南诏有关，我认为这个城堡可能位于康区的东南部地区。这种假设可由两点事实说明：1. 松巴堪布曾两度强调此地在 མདོ 地（故而不在西藏之外）；2. 汉文史料指对吐蕃的数次进攻（包括康区，见本文注(16)，(43)）。

(84)见 Wylie 近著，P. 119。

(85)见本文注①，(11)，(33)。

(86)见本文注(36)有关此词的参考书目。

(87)忽必烈1253年出发，1254年从云南返回；见本文注(40)，(42)—(52)。

(88)见 PagSam，P. 161。

(89)然而阔端未曾即大汗位，见 Wylie，P. 106⑧和本文注(23)。八思巴通常把他比作 nye—dbang(近王，ཉེ་དབང)见 Szerb 注④。

(90)见本文注(96)。

(91)即1253年。见本文上述所引 aP'a—bo 著。

(92)རྒྱལ་རྩེ必须更正为 རྒྱལ་ཚ(参阅注(101))；它经常作为人名的组成部分出现于 RBA(索引)。ཇོ་འབར和 ཇོ་འབེར经常互换。参阅 B·I·Kuznetsov 所编《རྒྱལ་རབས་གསལ་བའི་མེ་ལོང》，1966年莱登版，P. 201注[402]，这里可能指八思巴的一位同代人。

(93)引自 dPa'—bo，P. 449。

(94)注意，下面的引文中命令 Tö betei 进攻西藏的是蒙哥。Tö betei/Tö bedei(或 Tübetei/Tübedei)尚不可知；关于这个名字，见 P·Pelliot，L·Hambis 的《成吉思汗征战史》，PP. 55—57，228。

(95)见 dPa'—bo，P. 795—796。

(96)此处可能是1240年。蒙哥1251年即大汗位(见注(82))，ལྕགས་བྱི(1240)很明显是对 ཆུ་བྱི(1252)的误写。

(97)阔端的名字前文已有，参阅注(96)。

(98)大概这里指驻扎在唐古特(Tangut)地区的蒙古军队。

(99)见本文注(93)。此人尚不可考(名字前的 yongs 意义不明,这里未译)。

(100)可能是一个抄写错误,将※Hu－ri－ta'i〔即 Qoridai,见注(15)抄成 Hur－ta'i 注意 Khortai 的写法:参阅注(14)〕。但以他现在的写法,可与其他词一样表示 Hürtei:至于是哪个名称,见 Pelliot,Hambis 文,同上,PP. 74－75——但此人身份尚待确定。关于此名,若没有别的例证,这个问题实际上无法解决。

(101)见本文注⑧,(32)和 Schuh,尤其是 PP. 103－118。

(102)根据 Das 之文,难以确定(忽必烈的活动)是否伴随着军事行动;不可能排除偶发事件(英文原词为 contigency,i 之后少一个 n ——译注)。

(103)Wylie,PP. 120－121。

(104)关于五台山,见 FrankV,PP. 251－252;H·Hoffmann 的《西藏宗教的象征与萨满教》,1967年 Stuttgart 版,P. 18。亦见本文注(74)－(76)。

(105)参阅66号(1255年起)和168号(1257)作品的题记。

(106)见304,318,57,163/a,311,116等号作品。

(107)正如我所指出,1251/52年的诏令所赋予的特权是萨迦班智达生前努力之结果:参阅注(12)。虽然忽必烈及其妻子1253年由八思巴授灌顶仪式(参阅1254年的诏令:Schuh,PP. 105和116),但整个文献都被 Schuh 译为一篇"Rückscchritt"(P. 102)。关于八思巴在宗教事务上影响增强最早明确的记载与1258/59在忽必烈宫廷发生的教义争端有关:见 chavanesI,PP. 382－385(亦见本文注(45))。或许本文注⑨里提到的"魔幻般的比赛"在 chavannes 里所载是这次宗教密会的回忆录。藏文史料对1258年的这次宗教密会似乎也有记载,说八思巴战胜了道教徒:参阅 D,P. 97;H,P. 97;G,P. 996;S·P. 422b 等。无论如可,我们必须放弃这样的认识,即这些记载仅仅是八思巴304号著作的翻版。关于这件作品,见 Y·Imaeda(今枝由郎)的"《Refution inVerse againt Taoist》

by'Phags－pa》,载"The Toyo Gokuho56"(1974)。汉文史料表明,忽必烈真正采纳佛教信仰,并与八思巴保持了密切关系,见 Jagchid,PP. 127－128注(26)及其文《忽必烈汗与八思巴上师》,载《中国文化学院历史所学报》2(1969),——我们知道,其他人亦曾对忽必烈施加过宗教和政治上的影响,其中著名者如汉文地的海云法师,他1242年就向忽必烈介绍过佛法,并给忽必烈次子取名真金(参阅本文注(60)),海云在贵由汗和蒙哥汗统治期间拥有各种头衔,他与八思巴一样,也曾当过真金的老师。见 Notes,PP. 278－280;P. Demiéville 的"La situation religieuse",PP. 200－204;FrankeV,PP. 173－175;ChanHok－lam(文中各处);Jagchid(文中各处);Szerb,注(63)。我还得提一下那摩(Na－mo),可能来自喀什米尔,见 Szerb,注(61)－(62);亦见 Jagchid(文中各处)。有关佛一道政治家刘秉忠,见 ChanHok－Lam,Jagchid(文中各处)等,有趣的是,Ra s idad－Din 好象对八思巴一无所知,尽管他参考了藏文《bak s i》Lanba(?参阅 Rasid,P. 196)和 Tanba(源自胆巴 དམྦན་པ?)见 Boyle,P. 302。关于胆巴上师的业绩,见 PP. 329－330和 Ra s id,P. 196,212－213;亦见 FrankeV,P. 245。至于其他的著述,见本文注⑨;Szerb,注(57),(61),(62)及本文《其他参考书目》。

(108)末了,我要向 Gy ö rgy Kara 教授表示衷心感谢,他慷慨地花时间给我提出宝贵意见;亦感谢 Luciano Petech 教授和 Turrell V·Wylie 教授,就某些问题同我进行的交流。Wylie 教授还向我提供了 Okada 和 Jagchid 论文的复印件,这里一并致谢!

译自《匈牙利东方学报》第34期(1980)

八思巴上师遗著考释之三：供施关系

[匈]史尔弼 著 王启龙 才旺拉姆 译

众所周知，八思巴上师和蒙古忽必烈皇帝曾结成了所谓ཡོན་མཆོད的“供施”关系。用魏里的话说，这就是“施主提供军事力量以加强喇嘛获得的世俗特权，喇嘛则要应施主的需要，专心做法事以酬报施主”。[①]

这种关系得到高度美化，在后来的史书中尤其如此。这主要可从俺达汗和第三世达赖喇嘛索南嘉措仿照八思巴和忽必烈之间的那种关系模式而联合的事实中得到解释。八思巴和忽必烈的联盟与俺答汗和第三世达赖喇嘛的联盟自然有某些相似之处；但16世纪实际的政治历史条件是（与13世纪）完全不同的。尽管后期的这些史书把大蒙古皇帝及其喇嘛描写为权力平等之人，而他们的联合无疑是君主与臣民的关系，这是连八思巴本人也承认的事实。[②]

我将在本文简要探讨一下明确地表明是八思巴致忽必烈汗或为忽必烈汗而作的那些著作。所有这些作品都可以认为是八思巴在努力满足其施主宗教需要的一种表现，也就是说，

它们都将置于“供施”关系的框架内来讨论。为了明晰地辨识这些著作，我把它们分成了三大类。忽必烈宗教上的（有时只是伪宗教的）需要被释为包含精神的、语言的和身体需求几方面。同时，这些类别也反映出了八思巴或者说总教士的责任。[④]

一、纯粹与宗教需求相关的著作

此类著述包括八思巴为满足忽必烈宗教需求或奉忽必烈之命而作的杰作。就八思巴来说，这类遗作反映了其讲授佛教教义之职责。至于密教经典方面，有一篇献给 Hevajra mandala 女神，题为 Vajranairātmyā 的篇幅短小的颂词。[参见《བསྟོད་པ་རྣམ་དག་གི་ཕྲེན་བ》，No. 57，པ函，叶287a—289a（日期：阴水牛年1253年）] 该文献的结尾表明是为忽必烈灌顶而作。与此有点类似的另有两份文献，两者关系密切，并且都与上述文献有紧密联系。其中之一是讲“三净”，而另一件则是对三种灌顶仪式的一段简单描述[⑤]《དག་པ་གསུམ་གྱི་ཁྲིད་ཡིག》[No. 58. པ函，叶289a—296a（无日期）]系为“大皇帝及皇后”（即忽必烈和察必）[⑥]而作，另外一件是为“大皇帝”而作。[参见《དབང་གསུམ་པའི་ལམ》，No. 59，པ涵，叶296a—298b（无日期）。]至于卡克拉三跋罗轮我们发现了两首短小的献给16位禁咒女神之祷文。[参见《རིག་མ་བཅུ་དྲུག་གི་མཆོད་པའི་ཚིག་ཚན་གཉིས》，No. 162，པ函，叶18a—19a（阴水牛年1253和水猪年1263）。][⑦]

有趣的是，我们注意到，八思巴从未为忽必烈写更多的密教文献，而令人更为吃惊的是，他为“次等”重要的一些人物就各种各样的密教主题撰写了某些更为详尽的讲解文字。[⑧]而

且据汉文史料载，八思巴有功于将大神王，(又译玛哈噶拉)仪轨详细地介绍到中原的朝廷里来。[9]他确实写过一些关于大神王的文章。然而文献的奉献对象是蒙古王室的仅有一例。[10]

关于非密教方面的佛教文献，为忽必烈而作的有两篇书信。第一篇是《རྒྱལ་པོ་ལ་གདམས་པའི་རབ་བྱེད》[No. 210，བ函，叶147a－151a(阴铁羊年，1271)]，系对佛教教义的简要介绍，其中讨论了六度、十善行和十不善行等。同时，它也是对忽必烈根据佛教教义统治之布道，故而其文字体裁最好是理解为“太子们的镜子”似的文体。

与此类似的另一篇是用散文和诗体混合写成，系《རྒྱལ་པོ་ལ་གདམས་པའི་རབ་ཏུ་བྱེད་པའི་རྣམ་པར་བཤད་པ་གསུང་རབ་བའི་རྒྱན》[No. 154，བ函，叶394a－430a(阴木猪年，1275)]。此文实际上是由ཤེས་རབ་གཞོན་ནུ编制的，他可能是八思巴的一名信徒。不管怎么说，尾署(叶426b)表明，这位 ཤེས་རབ་གཞོན་ནུ是根据八思巴口授而作，初稿完成之后又由八思巴审阅过。其实此文是对1271年的《རྒྱལ་པོ་ལ་གདམས་པའི་རབ་བྱེད》的一篇非常详尽的评论。

根据图齐[11]所说，这篇较长的文献是对被视佛教主要教义观点的一个总结，因此是对《彰所知论》[12]的某种翻版。然而，图齐的结论并不十分准确。八思巴的《彰所知论》是一部系统、明晰的佛学教科书，而第154号作品(1275)完全是有关一位理想的宗教(即佛教)国王之条件和特征方面的一部复杂、精炼而又深奥的讲道之作。[13]换言之，此著是为统治者所撰的佛学导论，而《彰所知论》是一部“佛学手册”。

“太子们的镜子”这种文体可以追溯到印度传统里去。[14]然而，依据“太子们的镜子”这种文体创作的“思想”或许借自当代藏文和汉文的创作实践。藏族固有的 nīti śāstras　在文

学作品中是较为著名的，[15]但是，鲜为人知的事有如，1242年最先把忽必烈引向佛教的印简(其荣誉头衔海云法师广为人知)实际上曾经以类似的体裁向蒙古王子解释过佛教的基本教义：也就是说，他阐述过为什么在一个统治者看来佛教不可或缺这个问题。[16]

二、与语言有关的遗著

此类著述本身与言语领域，或者更确切地说与其写作格式相关。从文字风格类型来说，八思巴和这些著作大多数可理解为随意的诗片段。尽管这里我们主要以颂词等等为例，然而显而易见，宗教作品的功能不可能仅限于诗体。宗教作品当然只是各种文学创作活动之一。这里只提这样一个事实就足够了：据说八思巴为蒙古人发明了一套新的拼音文字。

这些诗体颂词、书信等里面，有些显然没有外在的创作动机，但是其中某些片段含有有趣的内容。八思巴在他的许多著作里提到过准备为元廷王室成员依次撰写的一些宗教课本。[17]对此，在八思巴一系列的记述中，我们应提到《ཧོ་ཡི་ལས་རྒྱས་འབྲིན་བསྟུས་གསུམ་བཞེངས་པའི་མཆན་བྱེད》[No.301，བ函，叶315b—317a(阴木猪年，1275)]。这个标题有些令人费解，因为事实上有个原是萨迦班智达信徒之一的叫叶仙鼐的维吾尔人曾经请人用金沙誊写过般若波罗蜜多文献。[18]然而，叶仙鼐是忽必烈为夏莫岗的首领顿珠安排的助手或副职，赋有各种法定的权力象征。[19]换句话说，叶仙鼐的权力和活动范围都完全依靠和决定于忽必烈。这或许可以解释为什么在著作标题中叶仙鼐的位置上会由皇帝的姓名取代了。[20]

另一样有趣的文献是《རྒྱལ་པོ་ཡབ་སྲས་ཀྱིས་མཆོད་རྟེན་བཞེངས་པ་ལ་བསྔགས་པའི་ཆེབ་སྦྱོར་དང་ད་ཀ》[No,311,བ函,叶356a—358b(木牛年,1265)]。它是一首格律诗,是为纪念忽必烈下诏建立一座佛塔而作。由于八思巴作品风格深奥玄虚,这首诗的某些段落我颇难领会;而我能够弄清这座佛塔的建筑师是尼泊尔的一位 Mu—ga(叶358a)[22]。无论对 Mu—ga 还是佛塔本身,我们都毫无更详细的材料,但八思巴在此的描述却提供了有关元廷里异常活跃的艺术生活方面较早的藏学意义上的见证。[23]

下面一个文献写于颇不寻常的场合。它是一封贺信,题为《བསྔགས་འོས་པ་ལ་བསྔགས་པའི་རབ་བྱེད》[No,312,བ函,叶358b—360a(阴木猪年,1275)],系忽必烈1275年真正打败南宋王朝时八思巴从萨迦发出的贺信。可惜的是,有关这首贺诗再无任何具有历史价值、更为详尽的的记载。

我们知道,忽必烈有时被认为是文殊菩萨的化身。[23]人们会倾向于把这种认定归功于八思巴。然而这不可能,因为他仅有的一首对忽必烈的颂词,是把大皇帝与释迦牟尼而不是与文殊菩萨等同起来。请参见《ཐུབ་པའི་བསྟོད་པ》[No. 191,བ函,叶107a—110a(阳木虎年,1254)],叶107b 和109b(里面也提到了蒙哥)。[24]

三、与身体健康有关的遗著

最后一类,其中祝愿身体健康的占了主要部分。为汗王的健康祝祷和日常的各种宗教仪式归于此类。此类可解释为宗教仪轨上的职责。

在1255至1259年间，八思巴写给忽必烈的新年祝词共有25首。尽管写这些颂诗的原因是新年将至而示祝贺，但这些诗句里潜在的动机是向皇帝及其家人祝愿身体健康、万寿无疆，等等。对蒙古人来说，整个大元帝国时期，神职人员最为重要的职责之一就是为汗王们祈祷、祝福他们身体健康等等。如果我们读一读蒙古皇帝们的敕令，不管是用何语言发布的，从中都可发现，为皇帝祝祷这一职责是一条确定不变的原则。[25]在此我补充一句，在写给各位西藏喇嘛的一些信中，八思巴从未忘记告诫他们要竭尽全力完成他们（为皇帝）祈祷的职责。[26]

最后我得说明在本文我始终运用了佛教身、语、意三分的概念作为分类的手法。无疑这种分类有些勉强，而不能作过细的划分。[27]在讨论这种“供施”关系时我也毫无例外地要依靠八思巴本人的著述，而同时代的其他史料绝大多数在本文里被有意地略去了。

缩略语：

Gdun（གདུང་།）：《འཛམ་གླིང་ཕྱོགས་ཀྱི་ཐུབ་པའི་རྒྱལ་ཚབ་ཆེན་པོ་དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱ་པའ་གདུང་རབས་རིན་པོ་ཆེ་ཇི་ལྟར་བྱོན་པའི་ཚུལ་གྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ངོ་མཚར་རིན་པོ་ཆེའི་བང་མཛོད་དགོས་འདོད་ཀུན་འབྱུང་།》，系由贡噶索南所著的一部萨迦昆氏贵族世系史。TashiDorji 根据稀世版本重印，Dolanji，1975年版。

Dpa'－bo（དཔའ་བོ།）：巴卧祖拉所著的《贤者喜宴》由 LokeshChandra 编辑，新德里，1959－1961年版。

SzerbI：史尔弼《八思巴上师遗著考释之一：关于萨迦班智达的活动》，载 M·Aris 和 Aung San Sou Kyi 主编的《纪念 HughRichardson 藏学研究论文集》，1979年牛津沃敏斯特版，

PP. 296—300。

Szerb Ⅰ：史尔弼《八思巴上师遗著考释之二：1251—1254年事件的某些解说》，载《匈牙利东方学报》第34期(1980)PP. 263—285。

Yig Ⅰ：达仓巴·班觉桑布著《汉藏史集》卷Ⅰ、Thimpa，1979年版。

注　释

①T·V·Wylie：《蒙古初次征服西藏史实再释》，载《哈佛亚洲研究学报》，1977年6月第37卷第1号(103—133)P. 119。

②参见他到“菩萨王子”(似指忽必烈)题为《རྒྱལ་བུ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ལ་གནང་བའི་བཀའ་ཡིག》的信(No. 257，ཕ函，叶263a—264a)。通过此文我参阅了《萨迦五祖全集》Ⅵ—Ⅶ(1968，东京)ཕ函至པ函里发现的八思巴的遗著。ཕ函或པ函之前的数目字表示上面各卷中文献的序号。至于其标题，我标出了缩略语，若有文献的写作日期亦予标出，但创作地点通常省去。[至于本文中出现的其他缩略语，请参阅文本“缩略语”表]。

③请注意此文末尾是如何描述的。

④即：1.《དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་དག་པ》(叶290a—291a)；2.《ལྷ་སོ་སོའི་དག་པ》(叶291a—292a)和3.《རང་རིག་འི་དག་པ》(叶292a—296b)。

⑤即 རྒྱས，འབྲིང和 བསྡུས，但这里只讨论前者和后者。

⑥极有趣的是，我们还找到其他的关于夫妇同时灌顶的例子。比如忽必烈的太子真金及其金阔阔真，参见 Nos. 85—86，92—93等。阔端的儿子只必帖木儿及其妻子杜卡杜尔迷等，也发现曾同时灌顶。

⑦No. 163号文献实际上包含两篇短小的同类颂词。

⑧比如说真金、只必帖木儿和他们的妻子等。

⑨见 J·D·LangloisJr. 编《蒙古统治下的中国》一书(普林斯顿大学版，1981)中所载 H·Franke 文《元朝中国治下的西藏人》(P. 308)，Franke 颇有兴味的陈述如下：“仿佛已成惯例，在每位元朝皇帝登基时

都要举行与 Hevajra 和 Mahākāla 有关的仪轨，这一事实在汉文史料里亦有提及……”。他在本段的注解(No. 44)里列举了与胆巴有关的某些汉文史料，也引用了与忽必烈灌顶有关的某些藏文史料。可惜的是，后者在此无一正确。事实上，Franke 指的是八思巴的第316，317和321号作品。第316号是八思巴致索南僧格的一封信，然而此信是关于八思巴本人授戒之事，甚至连忽必烈的名字也未提及。关于此信的详情，请阅 Szerb Ⅰ 和 Szerb Ⅱ(文中各处)。第317号讲各种不同的发愿(སྨོན་པ和 Samvara)，它是给一位叫扎巴仁钦的回信，在信中同样未提及忽必烈。至于第321号，它是萨迦五祖的传记集。亦含有诸位大师全集的目录。

⑩此即《ལྕམ་དྲལ་གྱི་གཏོར་ཆོག》(全称是《དཔལ་ནག་པོ་ཆེན་པོ་ལྕམ་དྲལ་གྱི་གཏོར་མའི་ཆོ་ག》)，No. 181，པ函，叶72b—75b(n. d.)，系为忽必烈之子真金而作。

⑪G·Tucci，《西藏画卷》Ⅰ至Ⅲ卷(1949年罗马版)P. 103。

⑫No.1，པ函，叶 1a—35a(日期：阳土虎年，1278)，系八思巴为真金而作。曾译为汉文(Taisho ⅩⅩⅩⅡ，No. 1645)和蒙文。蒙文译文见海西希《蒙古统治时期的家族和寺院书写史》卷Ⅰ(威斯巴登，1959)PP. 26—34，而其摹本亦见于上文第27—83面。蒙文译文在 O·M·Kovalewskij 的《佛教宇宙论》(BuddijskajaKosmologija，喀山，1837)里被广泛引用。而汉语译文(译注：误，此处应为英语译文，而且只是极少部分)是由 P·C·Bagchi 在其《彰所知论：西藏萨迦班智达的一部俱舍论著作》(载《中—印研究》卷Ⅱ，1947)一文里译出(PP. 136—156)；同样，在《中国佛经》卷Ⅱ(巴黎，1938)P. 612里也有(部分法语?)译文。《彰所知论》在藏文和蒙文史料里频繁地被引用。后者有如 Ch. Bauden 的“The Mongol Chronicle Altan Tob či”(威斯巴登，1955)P. 153。至于根据藏文原文的部分译文及其对西藏历史编撰学的影响，参见 D·Schuh 的“Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrsher für tibetische Geistliche”(圣奥古斯汀，1977)，PP. 58—62；而更具理论意义的探讨，见上述 H·Franke 著 PP. 307ff。

⑬《དེའི་བསྡུས་དོན》里对 No. 154作了概述[No. 211. བ函，叶151a－153a(阴木猪年，1275)]。

⑭有关 No. 154的印度史料，请阅上述 G·Tucci 之著，P. 103。

⑮见 S·K·Pathak 的"The Indian N ī ti śāstras in Tibet"(德里，1974)，PP. 71－81。对萨迦班智达的著述，请阅 J·E·Bosson 的"A Treasury of Aphoristic Jewels: The Sabhāsitaratnani dhi of Sa－skya Pa ṇḍ ita"(Bloomington，1969)。

⑯见 SechinJagchid《为什么蒙古汗王以西藏佛教为其信仰?》(原文如此)，载 ChChieh－hsien 和 Sechin Jagchid 所编《第三届东亚阿尔泰学术会议文集》(台北，1970)，尤其是 PP. 112－114。

⑰即八思巴著作的 Nos. 295－303。

⑱这里 རྒྱས 表示 Satasāhasrikā，འབྲིང་ 表示 Pa ñ cavi ṃ ś atisāhasrikā，བསྡུས表示 A ṣ ṭ asāhascrikā。

⑲关于叶仙鼐的世系，见 Szerb I，PP. 290－291。在 Nos. 296，303里八思巴也提到了 སྙན་ཚུལ。Yig I 也参考了有关此人的史料(ཉི་གནས་ཆེན་པོ་སྙན་ཚུལ)P. 34；其姓名在 P. 42又以 མདོ་སྨད་ཀྱི། རྡོར་ཆེ་སྙན་ཚུལ出现。后一段落在上述 Tucci 著作 P. 683注67里全文译出：试比较 D·Schuh 的"Wie ist die Einladungdes fünften Karma－pa an den Chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibetpolitik der Monogolen－Khans zu verstehen?"(载 W·Hessig 编"Altaica Collecta"威斯巴顿，1976)P. 236注35。

⑳同一文献的不同标题是《Eསེ་ནས་ཆོས་བཞེངས་པའི་ཚིགས་བཅད》，见 Gdu ṅ 叶137b。

㉑G·Tucci 同上，请阅 མགུ。

㉒一般的阅读了解，请阅 H·Karmay 的《早期的汉藏艺术》(沃敏斯特，1975)；R·Ram 的《尼泊尔佛教史：公元704－1398》(德里，1978)等等。

㉓对这一神化加以利用的最早时间可追溯到1345年：参见《大居庸关碑铭》，由 N·Pöppe 翻译并发表在《八思巴字蒙古碑铭》(威斯巴登，

1957)P. 65。关于此碑名本身的详情，参阅 L·Ligeti 的"Lemérite d'ériger un stūpa etl'histoire de l'éléphant d'or"一文，载于 Ligeti 编的《纪念杜乔玛学术会议论文集》(布达佩斯，1978)PP. 223－284。对这一神化的过程的阐释以及把忽必烈认定为文殊菩萨化身的情况，见 K·Sagaster 的"Dieweisse Geschichte"(威斯巴登，1976)PP. 262－264及文中各处；上述 H·Franke 作品，PP. 306－307。

㉔必须指出，八思巴在1257年曾撰写过一些颂扬文殊菩萨的颂词(参见 Nos. 192－194)。各篇均作于举世闻名的五台山，数百年来与文殊菩萨膜拜有关的地方。故而，他创作这些诗作的灵感可以解释为是由于他对此圣地之朝拜。而且，这些颂词的风格表现出了与《སྤྲིན་པའི་བསྟོད་པ》风格的许多类似之处。可是，与 No. 257〔见注②〕的情形一样，上面并未出现忽必烈的名字，人们不敢保证这些文献与忽必烈有关。

㉕见上述 N·Poppe 之作文中各处；D·Schuh 的"Erlasse"一文文中各处等。

㉖可见 Szerb Ⅰ，P. 192等。

㉗换言之，它们一起(而不是分别)表达了这种供施关系中"供"的因素。

迄今无解而归于八思巴名下的元代文献集*

[美] 白桂滋 著　邓小咏 译

最近伯戴克、史尔弼及其他一些学者就蒙古大汗宫廷里藏人活动史发表了一些优秀的研究成果，阐明了东亚蒙古帝国时期藏文史料的重要性[1]。尽管人所共知的汉文史料对蒙古大汗国研究是不可或缺的，但迄今仍有大量极有价值的作品绝大多数尚未被藏学家和汉学家们采用过；因此，他们似乎还不知道它们的存在。特别是与蒙古宫廷里的宗教活动领域有关的文献依然缺少研究，这或许是因为存在这样一种压倒一切的错误观念：蒙古人当时并不真正对宗教感兴趣，也并不更热衷某种宗教而忽略其他，估计当时宗教在蒙元历史上并不是什么重要因素。[2]这种严重的误解以及随之而导致的对学术重视的不够，造成了对蒙古帝国时期蒙古人中流行的藏传佛教密宗和从元朝至今汉人中流传的佛教密宗至今一无所知。

---

* 史尔弼博士帮助我校对了两部著作的标题和本文中提到的几个历史人物的姓名，谨此致谢！

藏学家们现在已相信，元朝的蒙古宫廷是萨迦派控制的西藏佛教活动的重要中心。通常认为，这种传教活动所影响的只有蒙古人自身。总之，必须考虑这样一个事实：在汉文佛教经典文献的出版方面，蒙古政府花费了大量的时间和精力。比如说，除了把各种佛教教科书从藏文译成汉文外，[3]也许还由藏人来编订汉文佛教文献集[4]；在忽必烈治下，还编订了汉藏文对勘的佛教著作目录。[5]这些文献，有的至今保存在大正藏汉文版和日文版里。上述这些正统的材料，如果不是非常有名的，在西方藏学界都颇易弄到。

20年前，一部此前不为人知的题为《大乘要道密集》的书公诸于世正式出版了。[6]出版者在前言里作了几点说明。前言里说，虽然瑜伽曼陀罗部在唐代就传入中国，由中国传到日本；与此同时瑜伽的悉昙部传到西藏，尔后却只在元朝时传到了中国（内地）。根据前言可知，这部归之于八思巴名下的文献集当时就成了中国密传派的一部基本的教材：从元朝起，经过明清，直到今天，它始终被尊崇为一部《密传派圣典》。换言之，佛教密宗——一旦被八思巴及其同胞们介绍进来之后——并未在中国消失[7]。事实上，它至今仍流传于中国人中间，至少在台湾是如此，那里各种教派在竞相发展。[8]最近，台湾出版的一份有插图的杂志讲述了在这个秘传教派的其中一个寺院里结婚的一对青年男女的故事。结婚仪式上有交换哈达的内容，该文还提到了这种中国教派遥远的西藏渊源。[9]无论如何，该教派及其文献显而易见至今保存了下来，但在中国境外不为人知。

根据我的计算，《大乘要道密集》至少收有28篇文献。由于这个数字包括那些文献集，所以单篇文献的总数实际上要更

多。其中最重要的一类文献专讲道果教授，这尤其是萨迦派所长，这类文献有五篇，共238页，有译注，收有萨迦班智达、帝师八思巴及其他一些人所撰写或传授的文献。其他文献中有些专讲密教经咒；有一部分文献关于修习自在一篇由金刚座师著的《成就八十五师祷祝》；一篇赞颂一位名为无生上师或无生金刚上师旅行的韵文，里面提到了他访问过的中亚和西藏的一些地名；一篇有关佛塔塔样尺寸的短文；一篇显然是献给莲花生上师的诗体韵文；一篇是有关大手印新译文的文章；还有一篇有关大手印的短文集。

在史尔弼博士的帮助下，我才能够确认有三四篇被认为是八思巴所著的作品中有两篇的确属实。第一篇是《观师要门》，系收入第3号作品《道果论毗流波卷》中的一篇短文。它是《萨迦五祖全集》第六卷第27号作品的译文。第二篇被证实的文章题为《弥勒菩萨求修》，系《萨迦五祖全集》第七卷第142号作品的译文。

除本集子中某些文章的内容本身外，或许特别使藏学家们感兴趣的是文章的短序和题记。其中常常要给出某篇文献的传承过程，也可以辨认出某些熟悉的名字——比如玛尔巴喇嘛，米拉日巴，日琼巴上师等。任何一位想研究西藏历史音韵学的学者可能都会对散见于整部著作中的藏、梵文词汇和姓名感兴趣。

我对《大乘要道密集》的内容所作的颇为粗略的考察使我得出这样的结论：八思巴本人并未编辑这部文献集。然而，里面收入了许多元代萨迦派文献，因此可以肯定，这部文献集中绝大部份（如果不是全部的话）文献是元代所作。

下面列出了《大乘要道密集》所收文献的标题目录，均以

标准汉字形式书写。而我对姓名的翻译(英文或藏文)有很大一部份是连蒙带猜的,但我以为有一个尚不完善的尝试总比没有强。

《大乘要道密集》目录

1.《道果延晖集》,PP. 1—38,莎南屹罗编并译

2.《依吉祥上乐轮方便智慧双运道玄义卷》,PP. 39—86,祐国宝塔弘觉国师慧信录(译注:页码应为 PP. 39—57;PP. 58—86为其他内容。是乃受教于王尧先生而知)。

3.《密哩斡巴上师道果卷》,PP. 87—169,内含萨迦班智达和八思巴所著或传授的文献有如:

(1)《引上中下三机仪》,PP. 87—93,大瑜伽师名“幢”的大师[=(贡噶)坚赞]传授(译注:白桂滋误把“幢”读为 Tüng,下同,亦更正如是)。

(2)《授修习敕轨》,PP. 93—99,大瑜伽师普喜幢大师[=贡噶坚赞]传授。

(3)《摄受承不绝授灌记文》PP. 99—104,大瑜伽师名“幢”的大师[=(贡噶)坚赞]传授。

(4)《五缘生道》,PP. 104—111,大萨迦班智达,普喜幢大师[=(贡噶)坚赞]传授。

(5)《大金刚乘修师观门》,PP. 111—125,大萨迦班智达,上师着哩哲斡[11]传授。

(6)《观师要门》,PP. 125—128,大元帝师发思巴(即八思巴)编撰,陀罗尼护持沙门译。这是《萨迦五祖全集》第六卷第27号,八思巴一篇短文《བླ་མའི་རྣལ་འབྱོར》的译文。

(7)《含藏因续记文》,PP. 129—132,大瑜伽师,名“幢”的

大师[=(贡噶)坚赞]传授，陀罗尼护持沙门译。

(8)《座等略文》，PP. 132—144，大瑜伽师，名“幢”的大师[=(贡噶)坚赞]传授。末尾的标题不同，是《辨死相文》。

(9)(无标题)PP. 144—156，大瑜伽师，名“幢”的大师[=(贡噶)坚赞]传授。(译注：标题应为《辨死相》等。)

(10)《说道时受灌仪》(?)，PP. 156—158，大瑜伽师，名“幢”的大师[=(贡噶)坚赞]传授。开头无标题。

(11)《四量记文》，PP. 158—167，大瑜伽师，名“幢”的大师[=(贡噶)坚赞]传授。未给出文末标题。

(12)《除影瓶法》(?)，PP. 167—168，大瑜伽师，名“幢”的大师[=(贡噶)坚赞]传授。开头无标题。

(13)《截截除影法》，PP. 168—169，大瑜伽师，名“幢”的大师[=(贡噶)坚赞]传授。结语标题为《截截除影法仪》。

4.《解除道果语录金刚句记》，PP. 171—200，北山大清凉寺慧忠译，中国大乘玄密帝师传授，中国和西藏大法师禅巴结集。系一部道果论评注文献。

5.《解除道果逐难记》，PP. 201—239，甘泉大觉圆寂寺宝昌传授和翻译。文前有评论。译者宝昌说此作是他“根据两篇藏文文献译为汉文的，然后把他们搁在一起”，文前评论(P. 201)的第三点表明，fhe Great Chán—pa 是康萨悉结瓦，又名极喜真心师[=贡噶宁波?]的康大法师的学生。

6.《大乘宝藏现证本续摩尼树卷》，PP. 241—291，上师大萨思嘉知宗巴作，陀罗尼护持沙门译。

7.《五方佛真言》，PP. 293—300，无名氏作。多是密教经咒，但里面有一图解(P. 296)。

8.《阿弥陀佛临终要》，PP. 301—303，陀罗尼护持沙门*

བསོད་ནམས་གྲགས译。题记表明了大致的传承过程，开头说是文殊菩萨，末尾说是萨迦班智达传给了 Ssuna Litan wo 大师。

9.《修习自在密哩吼巴赞叹》，pp. 304－305（或306?）。题记上说：修习自在密哩吼巴是应洛咱瓦贡葛儿二合监藏班藏布[＝洛咱瓦贡噶坚赞贝桑波（1310－1358），G·N·Noreich所译英文版《青史》（加尔各答，1949；德里，1979年重印）PP. 213－214 说他曾是帝师]之请求在萨迦结集的。

10.《弥勒菩萨求修》，PP. 307－309。发思巴辣麻（即八思巴帝师）编撰。此文是《萨迦五祖全集》第七卷第142号八思巴作品《བྱམས་པའི་སྒྲུབ་ཐབས》之译文。

11.《上师二十五位满吒辣》PP. 310－313，无名氏作。系密教经咒。

12.《修习自在拥护要门》，PP. 313－315。题记称：《修习自在拥护要门》明显地是由八思巴编撰。

13.《修习自在摄受记》，PP. 316－317，无名氏作。

14.《成就八十五师祷祝》，PP. 319－329，金刚座作。

15.《无生上师出现感应功德颂》，PP. 331－334。是根据在 Matishan 修行的和尚赞巴座主修习的 Indic（“梵文”；偶尔也表示“藏文”）文献总结而成。这里所说的作品在题记里称为无先金刚的旅行记。现在此文是一篇上师旅行颂记韵文，提到他所访问过的中亚的一些地名。

16.《苦乐为道要门》，PP. 335－336，无名氏作。题记表明最后的传承经过是，由看缠屹啰二合思巴孺奴传给看缠莎南屹啰，后者又传给法尊莎南监藏[＝法尊索南坚赞]。

17.《北俱卢州延寿仪》，PP. 337－339，无名氏作。（译注：应由布顿著。）

18.《护菩提要门》(?)PP.341－342,无名氏作。此系文首标题;文末标题为《护持菩提要门》。

19.《菩提心戒仪》,PP.343－348,公葛朋上师[＊kun－dgā phuṅ(?)]录,陀罗尼护持沙门译。

20.《服石要门》,PP.349－352,无名氏作。第二行起首文字为:莲花上师……

21.《大菩提塔样尺寸法》,PP.353－357。题记上说,此作由卜思端所编,由呤缠南加勒二合所作,有关佛塔塔样尺寸。

22.《圣像内置总持略轨》,PP.359－363。印度上师胜诸冤敌节怛哩巴所传,陀罗尼护持沙门＊བསོད་ནམས་གྲགས所译。

23.《略胜住法仪》,PP.365－368,大元帝师八思巴传授,陀罗尼护持沙门＊བསོད་ནམས་གྲགས所译。

24.(无标题),PP.369－373,无名氏作。次行是向最神圣的上师化身莲花祈愿。(译注:标题应为《皈命敬礼,法尊最妙上师化身莲花具足大慈悲愿之摄》。)

25.《新译大手印不共义配教要门》,PP.375－393。大巴弥怛铭得哩斡师编。果海密严寺玄照国师沙门慧贤传授,果海密严寺沙门慧幢译。

26.《十种真性》,PP.393－394,无名氏作。标题英译可为"TheTenKindsofTrueNatures"。

27.《新译大手印顿入要门》,PP.395－396。果海密严寺玄照国师沙门慧贤传授,果海密严寺沙门慧幢译。

28.(无标题),PP.397－437,无名氏作。尽管此文无标题,也未标明作者姓名;但明显可知,本书最后这部份是一部有关大手印,由无名氏所作的短文文献集。由于多数情况都无标题,或者说没有准确的标题,也无把握把它们视为某一种文

献的集子或者说一组文献的集子，故而这里我们未列出子标题。我希望其他更有学识的学者们将会研究这一材料以纠正我的错误，使这本有趣的著作更易为学术界所接受。

注　释

①参阅 L·Petech《藏族政治家桑哥》，载《匈牙利东方学报》第34期，1980年版，PP. 193－208；《蒙古人在西藏的括户》，载 M·Aris 等编《纪念 Hugh Richardson 西藏研究文集》，沃敏斯特，1980年版，PP. 233－238。史尔弼《八思巴上师遗著考释之二：1251－1254年间诸事件的辨析》，载《匈牙利东方学报》第34期，1980年版，PP. 263－285。也请参阅 HerbertFranke《元朝中国的西藏人》，载 John D·Langlais，Jr，编《蒙古统治下的中国》，普林斯顿，1981年版，PP. 296－328，尽管此文存在某些无疑是由于 Franke 不谙藏文而造成的错误，但它依然是一篇饶有兴味而十分有用的文章。（错误之一，系有关汉语名称吐蕃 T'u－fan[应注明"西藏"]的起源问题，Franke 说它源于藏语的 Bod，即 བོད，但这个等式早在1915年已由伯希和彻底否定：《亚洲研究》1915，PP. 18－20。）迄今为止，探讨关于中国历史中的藏文史料唯一的文章是 Josef Kolma s 的《藏文史料》，载'Donald leslie 等编《中国历史史料研究文选》，堪培拉，1973年版，PP. 129－140，但此文几乎尚未触及此主题之表面。

②奇怪之至，这种想法居然会产生。在某些外国人的著述，特别是马可波罗和 Rash ī d－al－D ī n 的著作里均认为，大蒙古可汗们在其宫廷里完全受佛教徒们的言行所左右。当然，最近也有某些杰作，特别是 K·Sagaster 的"Die Weisse Geschichte"，威斯巴登，1970年版，也许最终会改变目前的观点。

③匆匆翻阅一下 Taish ō Tripitaka 上的条目，发现有如第925，926，976，1417，1645（即著名的《彰所知论》，译自八思巴的 ཤེས་བྱ་རབ་གསལ།），1688，1904和1905号。

④《大乘要道密集》中某些著作就是此类例子。

⑤此即《至元法宝勘同总录》，载 Taishō Tripitaka 索引卷2第25号，叶179b至238b(以下略)。

⑥台北，自由出版社印行，1962年版，最初是两卷本。1981年第3次印刷时合为一卷印行。

⑦前言(第3次印刷第1—9页)由萧天石所作。

⑧这样一部书在20年之内能连印三次，这一事实证明了这个观点。

⑨《家庭月刊》(台湾台北36—450信箱 TTV 周刊出版发行)卷23，1976年8月，PP.16—99。有关我用藏文罗马字转写抄录下来的教规条文，请参阅拙文《7至8世纪西腊医学介绍到西藏考》，载《美国东方学会会刊》卷99，1979年，PP.297—313。

⑩《大乘要道密集》P.407。

⑪在念常《佛祖历代通载》(Taishō No.203b)叶725c里，萨迦班智达被称为绰理哲瓦 ཚོས་ཆེ་བ(＊ཚོས་རྗེ་བ)。

译自《西藏与佛教研究——纪念杜乔玛诞生200周年》卷Ⅰ，pp.9—16 布达佩斯，1984年版。

再论“河西九曲”之地

〔日〕佐藤长 著　　张铁钢 译

一

在唐太宗统治初期，新兴的吐蕃王朝的军队开始对已在青海建国的游牧的吐谷浑人施加压力。其后，他们在松州〔四川省松潘县〕向逼迫吐谷浑人后撤的唐朝军队发起了猛烈的攻势。唐朝军队自然发起反攻以击退入侵的蕃军。为了缓和双方的紧张状态，贞观十五年〔公元641年〕唐太宗把文成公主嫁给了吐蕃赞普松赞干布。其结果，吐蕃当时采取了与唐朝结亲的政策，结束了与吐谷浑的冲突，使青海恢复了和平，但贞观二十三年〔公元649年〕太宗驾崩。同年，松赞干布去世。吐蕃逐渐开始对吐谷浑施加压力，最终于龙朔三年〔公元663年〕击溃了他们，几乎征服了整个青海。其后，在麟德二年〔公元665年〕，吐蕃派使节到唐朝廷“求赤水地方牧马”，他们的要求自然遭到唐朝廷的拒绝，因为这个地区最初是吐谷浑的重地，而吐蕃要求在那里“牧马”的意思不外乎是由吐蕃占领之。下面将详细解释这一点。曲水被看成是乌兰布拉克河〔也以卡卜恰

诺尔著称〕。它是发源于青海南山的一条河。向东南方向流淌，在曲沟汇入黄河。

由于唐朝和吐蕃之间作为缓冲国的吐谷浑已不复存在，唐朝和吐蕃开始在这一地区直接接触。为了缓和他们之间的紧张状态，景龙四年〔公元710年〕唐朝中宗皇帝把金城公主嫁给了吐蕃统治者。吐蕃所要求的河西九曲是在这种情况下作为嫁妆给了吐蕃。

据记载，吐蕃给当时的鄯州都督杨矩一大笔贿赂。正是由于他的斡旋，吐蕃得到了河西九曲。而后，吐蕃利用这一肥沃的地区建立了军队，并从开元二年〔公元714年〕起迅速为东征做准备。《旧唐书·吐蕃传》〔146卷〕和《新唐书·吐蕃传》〔141卷；参见《古代西藏历史研究》417—418页〕都描述了这些事件的过程。唯一的问题是河西九曲的位置，在《吐蕃传》中，下面这段话涉及了这一地区：

"吐蕃既得九曲，其地肥良，堪顿兵畜牧，又与唐境接近，自是复叛，始率兵入寇。"〔《旧唐书·吐蕃传》A〕

"九曲者，水甘草良，宜畜牧，近与唐接。自是虏益张雄，易入寇。"〔《新唐书·吐蕃传》A〕

然而，这一地区的位置还是含混不清。

前田正名把河西九曲确认为东部与龙池河接壤，西至曲沟东南部群山的那片地区。他还认为它就是汉朝的大小榆谷①。前田正名可能是以胡三省对《资治通鉴·唐记》中〔26卷〕景云一年〔公元710年〕十二月进入的音注为依据得出结论的，其内容如下：

"九曲者。去积石军三百里，水甘草良，宜畜牧。盖即汉大小榆谷之地，吐蕃置洪济、大漠门等城以守之。"

我也相信这种解释。《册府元龟》〔992卷〕记载了开元二年〔公元714年〕十月进入的情况。在查阅宰相卢怀慎和姚崇呈交皇帝的奏折时，我发现其中一段写道："(吐蕃)置独山九曲两军，去积石三百里"。我的解释是：积石是指距那里300里的小积石山，并假设九曲军曾屯兵在贵德以西的暖泉河河口附近〔《古代西藏史研究》421页—423页〕。但此段落中提及的积石实际是指驻扎在贵德的积石军，下面将就此进行探讨。自汉朝以来这一地区一直既是个屯田之地，又是个军事要地，积石军想不出其它可以驻扎的地方。作为唐朝的一例，我们可以从《资治通鉴·唐史》〔31卷〕中发现有关天宝六年〔公元747年〕冬季十月进入己酉的以下段落：

"每岁积石军麦熟，吐蕃辄来获之。无能御者，边人谓之'吐蕃麦庄'。"

因此，很显然，这个地区具备适合作为军事基地的经济力量。

然而，在《新唐书·吐蕃传》A 中有关于天宝十年〔公元751年〕进入的情况。我们发现了下面一段：

"〔陇右节度使〕哥舒翰攻破洪济、大漠门诸城，收九曲故地，列郡县，实天宝十二载。"

根据这段话的说法，洪济和大漠门位于过去的九曲地区。洪济可能就是《通典》〔174卷〕有关廓州达化县那一段中提到的洪济镇。

"有洪济镇。后周武帝逐吐谷浑，筑在县西270里。"

《元和郡县图志》〔39卷〕提及的洪济桥可能位于此地。

"金天军在洪济县距积石西南一百四十里"

有关积石军的位置，同一部《元和郡县图志》〔39卷〕中有

关廓州的段落说:“积石军位于〔廓〕州西南150里”,它就是现在的贵德。《元和郡县图志》〔39卷〕说:“往东距〔廓〕州30里”。如果我们从150里中减去《元和郡县图志》中有关达化县一段所说的30里,那么,从达化县到积石军的距离就是120里。如果从270里中减去120里,那么,还剩下150里。这与《元和郡县图志》提到的积石军与上面提及的进入洪济桥的金天军之间的140里的距离大体相符。根据《元和郡县图志》的这些描述,如果设想一下让在西南140里的积石军沿黄河上游挺进,那么,可以抵达曲沟,然后再溯流而上,就可抵达拉干附近地区[②]。洪济镇和洪济桥可以假定位于拉干附近地区。由于曼拉河向东南方流淌在这里汇入黄河,因此,最初我把此地确定为河西九曲,因为这个河谷土地肥沃,有充足的水和牧场,符合河西九曲地点的条件。〔《西藏地理历史研究》111页,112页〕

但过了不久,铃木隆一提出了他的观点。他认为,在曲沟汇入黄河的乌兰布拉克河河谷是河西九曲。他以事实为证,即:《玉树县志稿》提出,有争议的河是一条弯弯曲曲的河流〔参见下文〕,而且它们位于黄河以西[③]。因此,这个观点纠正了我早期论文中的错误。符合“九曲”位于“〔黄〕河以西”的条件。从这一地区的重要性来看,把它视为河西九曲是非常自然的。然而,铃木并没有详细探讨这一地区的重要性。因此,下面我愿深入阐述这一点从而进一步证实其判断的正确性。

二

乌兰布拉克河是一条较短的河流,发源于青海的南山山

脉，向东南方沿共和县流淌，在曲沟汇入黄河。周希武〔《玉树县志稿》284页〕下面这段话对它进行了描述：

“乌兰布拉克河之两岸，旧河崖各高三十余丈，东西相距六七里，其中拓为平地，南北屈曲斜长，自卡卜恰以至郭密，三十里中，田畴错列，渠水交流，气候温暖，菜蔬亦有数种，称为塞外沃土。”

根据古代汉文词典《说文解字》的说法，“九曲”中的“九”是仿“无限的弯曲形状而造”，其意被视为符合上面引述的“南北屈曲斜长”。由于黄河西侧属国中没有这样曲折迂回流淌的其他河流，九曲只能沿着乌兰布拉克河向西流淌。这条河谷应被视为九曲之地。然而，此河是一条很小的河流。人们不禁感到这片地区太小无法成为吐蕃的基地。但如果考虑到这一地区的重要性就绝不能仅仅根据这种地理上的判断把它看作是微不足道的〔参见下文〕。那么，再次假定乌兰布拉克河的确就是九曲之地，如果从曲沟溯流而上，可以发现我们面朝西北。这与“廓州西南”的说法不符。但这种说法很可能受到在廓州和贵德之间黄河面朝西南这一事实的影响。如果沿这条河找到距积石军140里的地方，就抵达了共和县附近地区。所谓的“入吐蕃道”在穿越日月山后朝西南方向就经过这个地区。所以，我们可以确认，河西九曲集中在此路横跨这条河的地方。在这种情况下，洪济桥就是在此处横跨乌兰布拉克河的大桥。洪济和大漠门重镇也建在邻近地区。

《元河郡县图志》中有关廓州的段落也提到武宁军。

“武宁军位于百谷卫戍重镇，距洪济桥东南80里”。

假定洪济桥到曲沟的距离大约40里，那么，如果百谷位于距洪济桥东南80里的地方，那么，它就要沿黄河向上游退回80

里。除了拉干外显然不会再有其他地方了，尽管它距洪济桥有80多里。正如前面所示，拉干位于曼拉河河口，是该河流域的入口处。“百谷”可能因这一地区有许多深谷而得名。

然而，宰相卢怀慎和姚崇呈的奏折中所述内容提出了问题，上面摘引的内容是：西藏独山军和九曲军驻扎在“离积石300里”的地方。从“九曲军”之名来判断，这支军队驻扎在共和县附近是无可怀疑的。独山军有可能也驻扎在附近。正如前面所提到的，《元和郡县图志》把金天军定位在洪济桥，距积石军西南140里。上述奏折提及的300里与《元和郡县图志》提及的距离有相当大的矛盾。《新唐书·吐蕃传》A 记载的宰相们的奏折也提到了这一距离，这很可能参考了《册府元龟》。

“吐蕃本以河为境，以公主故，及桥河筑城，置独山、九曲二军，距积石200里。今既负约，请毁桥，复守河如约。”

离积石军的距离定为200里，早期的300里可能是200里的一种误解，但即便如此，也不能否认这一事实：它毕竟与140里不同。宰相可能对积石军到九曲的中心之地共和县的距离缺乏精确的了解。因此，200里或300里的距离只能是个大致的数字。我们认为没有必要对此信以为真。

在上面引述的段落中，“以河为境”的那条河是指乌兰布拉克河而不是黄河。“以公主故”的说法是指这一事实：当金城公主嫁给吐蕃统治者时，这个地区被作为嫁妆割让给了吐蕃。在唐初太宗统治时期之前，吐谷浑居住在这一地区，但正如本文开始所述，在其后高宗统治时期，吐蕃加强了对吐谷浑的攻击，终于在龙朔三年〔公元663年〕占领了这一地区。吐谷浑王慕容诺曷钵逃往凉州〔《古代西藏史研究》311页〕。而后，在麟德二年〔公元665年〕，吐蕃“求赤水地方牧马”。至于赤水的地

理位置问题，松田寿男提出两种可能性，即：现今的柴集河和临洮。他特别强调后者。而前田正名以各种史料为依据认为它是柴集河〔同上312页〕。但现在已经很清楚，它应是乌兰布拉克河〔红春河〕。尽管吐蕃从各个方向进犯，但可以假设其主要兵力是沿入吐蕃道北进的。如果把当时乌兰罕布拉河是吐谷浑的要地这一事实考虑在内，那么，赤水必在此地。吐蕃要求获准在赤水地方牧马说明它要求得到唐朝官方对其占领这一地区的认可。唐朝对此持反对态度是非常自然的。因此，一直到金城公主嫁给在吐蕃占统治地位的王室后这个问题才得以解决。当最终将这一地区作为嫁妆弄到手后，吐蕃开始把它作为一个基地。开元二年〔公元714年同上433页〕，它从这里开始向临洮方向进犯。

上述段落提及的赤水军可以被视为驻扎在那里的蕃军，他们替换了共和县树敦的驻军。关于上面提及的与赤水军联合作战的独山军的位置问题，它是共和县以北入吐蕃道沿途的曼头吐谷浑军事重镇。《隋书·地理志》A〔29卷〕描述了隋炀帝如何征服吐谷浑并在青海建立河源和西海两郡的。下面段落是关于河源郡的：

"〔河源郡〕置在古赤水城。有曼头城、积石山，河所出。有七乌海。"

除了赤水，还有一个军事重镇曼头。很可能，这是蕃军独山军驻扎之地。曼头位于青海南山山脉东段的曼头山或巴莱昆山口。〔《西藏历史地理研究》216页224页225页〕根据周希武的宁海纪行，它就是瓦尔衮山。周希武写道："北望倒淌河北、察罕城和将军台甚显。"〔《玉树县志稿》279页〕。因此，这必然是曼头和独山军所在之地。当李靖在贞观九年〔公元635页〕征

服吐谷浑时，薛孤儿在此地杀害了“明王”〔《西藏地理研究》235页〕。赤水军事重镇在离曼头山南边较近的地方。

三

正如前面所示，入吐蕃道穿越乌兰布拉克河河谷。如果这个河谷的确就是河西九曲的话，那么，地理知识可以相当清楚地说明至今尚不明确的种种历史事件。我们从其他地方已经得知〔同上269页〕，在建武十二年〔公元36年〕之前，在汉朝时期，烧当羌沿乌兰布拉克河安营扎寨。在击败了贵德的先零羌之后，他们成为主要力量，使得后汉朝廷大为光火。我们已经说明，后来成为吐谷浑军事要地的赤水和树敦都与共和县的同一个军事重镇有关。〔同上212页〕L·伯戴克把出现在敦煌藏文文献中的绍东看成是树敦可能是正确的[④]。绍东可能是汉朝时期占领这一地区的西羌烧当部落的残留之名。

正如已经提到的那样，到了唐朝，这个地区就以“河西九曲”之名出现。这个词在景龙四年〔公元710年〕到先天一年〔公元712年〕期间的有关文成公主入藏的历史著作中频繁使用。但这并不意味着在此之前，与这个地区无关系。下面我们将研究一些早期的资料。

第一批这样的资料涉及唐朝初期河源王之国问题。当文成公主在贞观十五年〔公元641年〕嫁给松赞干布时，“筑馆河源王之国”〔《新唐书·吐蕃传》A〕。由此引发“河源王之国”的位置问题。《旧唐书·太宗本纪》〔2卷〕提及在贞观九年〔公元635年〕十二月进入甲戌的情况：吐谷浑的慕容诺曷钵被任命

为"河源郡王",而贞观十年十二月进入甲戌的情况记载了"河源郡王慕容诺曷钵"到中国朝廷谨见的情况。此外,《册府元龟·外臣部朝贡》〔970卷〕谈及贞观十一年十一月进入时说:"吐谷浑河源郡王慕容诺曷钵献牛羊万头"。[5]《旧唐书·太宗本纪》中提到中观十三年十二月进入己酉的情况记载了"吐谷浑河源郡王慕容诺曷钵来逆女",这是指他娶了弘化公主。因此,河源郡王就是吐谷浑王是无可怀疑的。河源国就是吐谷浑之国。正如前面所示,河源郡是隋炀帝征服吐谷浑后兴建的,其中心就是赤水军事重镇。赤水是吐谷浑的首府之地,它一定是在现今的共和县。由于种种事件,包括弘化公主嫁给吐谷浑王,吐谷浑成了唐朝的属国。因此,为文成公主成婚准备的"行宫"就建在共和县。吐蕃的松赞干布随后"率其部兵次柏海,亲迎于河源。"[6]〔《旧唐书·吐蕃传》A〕。出现在入吐蕃道上的"公主佛堂"很可能指的是同一座建筑物。在完成作为公主"行宫"的目的后被捐赠于此。〔《西藏历史地理研究》144页〕。

其次,应该指出,李靖在贞观九年〔公元655年〕征服吐谷浑之时的主战场应在这一地区。正是在此地,在李靖麾下作战的薛万均薛万彻弟兄的军队被吐谷浑军队围困,后展开了一场决战,而后得到契必何力援军的营救。在《资治通鉴》中,此战被称为"赤水之战"。从战争路线也可以清楚地看出,赤水就是乌兰布拉克河。〔同上229页233页〕

第三点,黑齿常之沿良非川作战的地点问题。黑齿常之是百济人。当唐朝大将苏定方进攻百济时,他奋起顽强抵抗。但后来,他向唐朝投降成了唐朝的将军。在仪凤年间〔公元676—678年〕,当吐蕃进军唐朝领土时,他在李靖手下效力作战英勇,被任命为河源当军副使〔《旧唐书·黑齿常之传》109卷〕。在

调露二年〔公元680年〕，赞婆和素和贵率三万军队入侵，沿良非川驻扎。黑齿常之率三千名精选的骑兵乘夜色偷袭他们，击毙和捕获了三千多人⑦，缴获了几万头牛羊。〔同上〕。他因功受奖披提升为河源地区的经略大使。〔《新唐书·黑齿常之传》110卷〕。良非川究竟在哪里？由于当时河源军团在鄯城县〔西宁市〕驻守，河源军副使和河源地区节度使也应住在此地。"因建言河源当贼冲，宜增兵镇守"。为此，黑齿常之"乃斥地置烽七十余所，垦田五千顷，岁收粟斛百余万。"〔《新唐书·传记》《旧唐书·传记》〕。这意味着，他在鄯城县中心的湟水盆地建起了屯田之地。他的军队组成驻扎在鄯州〔乐都县〕龙玉分部节度使军队的先头部队。如果沿着入吐蕃道西行，除了乌兰布拉克河外再没有可能是良非川的其他河流。"良非"之名一定是不发前元音的"乌兰布拉克"的直译。

第四点，在鄂尔浑河两岸发现的毗伽可汗和阙特勤碑文中提及了"九曲"存在着确认问题。两份碑文都采取了记载其臣民功绩的作法。下列段落是关于第一批功绩的部分〔小野川秀美34页〕：

"右面〔南〕，我曾征战到九姓焉耆。几乎抵达吐蕃。"

对"Ärsin"一词的解释存在着问题。小野川秀美〔同上87页注释9〕的解释如下：

"Toquz Ärsin 的〔含义〕不清，但它应该位于突厥和吐蕃的中途地，显然可以大致把 Toquz Arsin 看成是河西九曲。"

这种猜测可能是正确的。关于"Arsin"一词，我们认为它是蒙语中形容词 ercim〔曲曲弯弯〕对应的吐厥语词汇。实际上，它是从蒙古语言中借用的词汇。吐谷浑语属于蒙语语族。吐谷浑人称它为"Yisün Ercim"，这是对"Toquz Ärsin"部分

翻译和部分直译。如果这是一个借用的词汇，那么，很自然在突厥语或突厥语族的土语词汇中是无法找到它们的。即便如此，我们还能把九“Ä rsin”确认为九曲。在那种情况下，突厥何时派过远征军到达如此遥远的地方呢？从《旧唐书·突厥传》〔194卷 A〕和《新唐书》〔215卷 A〕中可以得知，毗伽可汗的统治是从公元716年〔开元四年〕到公元734年〔开元二十二年〕。但在汉文资料中没有关于可汗在这一地区采取军事行动的记载。然而，如果我们进一步研究鄂尔浑的碑文，我们会看到有关这一点的一段记载。〔小野川秀美53页〕

“当我十七岁时，我出征党项，我击败了党项人民。在那里获取了其男儿、妇女、马匹、财物。”

岩佐精一郎已经说明毗伽可汗十七年相当于久视一年〔公元700年〕[8]。那么，这里提及的党项国在什么地方？在吐蕃的压力下，当时的党项人往原州〔甘肃固原县〕方向迁移。但还有一些与吐蕃站在一边的党项人没有迁移而留在了在过去居住的地方。《通典·边防六》〔190卷〕中有关于党项的段落说：“党项在古析支之地”。如果析支就是 s̆ or youl，即：曼拉河河谷[9]，那么，党项人可能就住在这个地区。当然，曼拉河的确位于黄河以东，而党项人散居在卡易吉平原的西侧。在这种情况下，突厥当时已挺进到乌兰布拉克河，把党项人向南驱逐至曼拉河河口附近地区。但鄂尔浑碑文中，“我几乎抵达吐蕃”这句话意味着什么？正如前面所述，吐蕃在麟德二年〔公元665年〕已经驱逐了吐谷浑并占领了赤水。如果突厥已经向南挺进，那么，它自然要在此地与吐蕃发生冲突。从当时吐蕃的环境条件可以发现没有发生这类冲突的原因。

从吐蕃第一代赞普松赞干布统治时期到第三代赞普赤都

松[10]统治初期，噶尔家族执掌着吐蕃的最大权力。但在公元698年〔圣历一年〕，对噶尔家族的专横行径极为不满的赤都松灭了噶尔家族〔《古代西藏历史研究》365页〕。家族代表人物论钦陵去世。第二年〔公元699年〕其弟赞巴和其子论弓仁寻求中国人的庇护〔同上371页〕。尽管赞巴一直是东部守边界大将，但种种事件使藏族影响在青海有所减弱。由于第二年发生了毗伽可汗直捣九曲的入侵，因此，可以断定藏人最终对青海失去控制的时间。我们希望把突厥对河西九曲的进攻看成是在这种情况下发生的。

四

然而，刘元鼎旅行日记提出了洪济桥〔或洪济梁〕的位置问题。刘元鼎在长庆二年〔公元822年〕旅行到达拉萨，其目的是与吐蕃会盟。

"是时往来，渡黄河上流，在洪济桥西南二千余里。"〔《旧唐书·吐蕃传》B〕

"河之上流，繇洪济梁西南行二千里。"〔《新唐书·吐蕃传》B〕

《新唐书》中的洪济梁自然就是《旧唐书》中的洪济桥。在早期的研究中，我们把洪济桥定位在拉干。继而，我们推论，在经过卡卜恰〔共和县〕后，元鼎可能在洪济桥停留而后又朝卡易吉县走去[11]。但这条路线多少有些不同寻常。在《新唐书》中在上述段落之前，他的路线确定为兰州—龙泉谷〔允街谷〕—石堡城—赤岭〔日月山〕。由于它是沿入吐蕃道的，因此，把在赤岭之后提到的洪济桥看作是在卡卜恰更为自然。

此外，在《元和郡县图志》〔39卷〕中有关于廓州的段落中，下面资料提及了8个方向中的一个：

“西至蕃界树郭城三百二十里。”

在读完这段话后，我们最初把树郭解释为曼拉河〔《西藏历史地理研究》123页〕。然而，这个树郭无疑是树敦之误。在这种情况下，它应是卡卜恰。

从上我们可以看出，以“河西九曲”著称的地区甚至在唐朝前半期就是军事要地。但安史之乱引起了国事的变化。安史之乱不久，吐蕃恢复了对唐朝的积极进犯，并控制了陇山以西地区。在唐朝之后，河西九曲就从记载中消失。只是在明末，当俺答汗在那里迎接三世达赖喇嘛时，它以蒙古名字卡卜恰重新登上历史舞台。为了迎接达赖喇嘛，俺答汗在卡卜恰建起德钦却廓林寺，其汉文名字为仰华寺。我们从其地方了解了他们的会面及寺院建立的情况。〔《中世纪西藏历史研究》332页333页354页注释25〕。卡卜恰之名的意思是“悬崖”或“绝崖”，因乌兰布拉克河被悬崖峭壁环绕而得名。这条河穿过峭壁间一片平坦狭长的地带。显然是指共和县周围地区〔《西藏历史地理研究》82页127页〕。

从上面列举的实例中可以看出，人们用各种名字提到这个地区。然而，这些名字的确认十分混乱。但经仔细研究可以看出，它们都与河西九曲有关。正如前面所示，在与金城公主入藏有关的各种记载中都出现过这个名字。因此，它被看作是以前从未出现在历史事件中的某个独特地方。正如铃木隆一指出的那样。毫无疑问它就是乌兰布拉克河河谷。在这种情况下，它就是汉朝烧当羌的家园，是吐谷浑时期赤水和树敦军事重镇之地，也是吐蕃控制下的赤水军的驻地。在明朝时期，它

叫作卡卜恰，即：今天的共和县。从上述实例中可以清楚地看出，它也是一个军事重地。吐蕃后来的种种活动已证明了金城公主出嫁时把这块土地割让给吐蕃对唐朝的不利之处，不必再对此进行研究，因为这些实例已充分说明了这一点。

注　　释

①前田正名："吐蕃和河西九曲"《中国的社会和宗教》东洋史学集·20号1954年71页80页。

②在日本总参谋部的1:100,000比例的地图上，拉不堪出现在忙渠河口。无须申明，这就是拉干。拉不堪可能是 Rabs－dkan 的直译。

③铃木隆一："吐谷浑和吐蕃的河西九曲"《史观》108号1983年

④卢恰诺·伯戴克："敦煌纪年注释"《东方研究》42期1967年253页

⑤原文为"吐谷浑郡王慕容诺曷钵献牛羊三百头"，有误—译者

⑥柏海可能是 Sine nayur，Hoyuyun 河流经之地〔《西藏历史地理研究》244页〕

⑦原文有误，据《旧唐书·黑齿常之传》载："常之率精骑三千夜袭其军，斩首二千级。获羊马数万。"—译者

⑧岩佐精一郎："突厥毗伽可汗碑文的年代"《岩佐精一郎遗稿》东洋文库1936年194页

⑨我在其他地方已说明，析支是曼拉河河谷。《西藏历史地理研究》123页

⑩原文有误，赤都松应为第四代赞普—译者注

⑪佐藤长："唐朝刘元鼎入藏路线注释"《佛教大学大学院研究纪要》8号1980年5页

北宋时期河西的藏族部落与佛教

〔日〕岩崎力 著　李德龙 译

一、引　言

伟大的藏传佛教改革家宗喀巴〔1357—1419年〕的诞生地在宗喀地区，其名宗喀巴就是“宗喀人”之意。据认为，青海省最大的寺院塔尔寺就建在其出生之地[①]。甚至到了20世纪，这个地区作为藏传佛教的重要中心依然十分兴旺繁荣。回顾历史就可以发现，早在宗喀巴诞生之前，佛教就已十分兴盛。北宋时期河西藏族部落在这一地区十分活跃。正是它们奠定了其后佛教信仰在该地的基础。在《宋史》中，宗教被简要地描述为“受尊敬的佛教”[②]。下面，我愿就河西藏族与佛教的关系进行探讨。

二、西凉府政体与佛教

在五代和宋初时期，西凉府〔凉州〕是河西藏族的主要中心。从《宋史·吐蕃传》里年代不确切的一段话中可以清楚地看

出，这一地区的居民是虔诚的佛教徒。

“其州帅稍失民情，则众皆啸聚。城内有七级浮图，其帅急登之，给其众曰：‘尔若迫我，我即自焚此矣。’众惜浮图，乃盟而舍之。”

我们知道，公元998年，西凉府有十二万八千多人，其中大部分为藏族血统的人[3]。因此，可以说，上述事件说明了佛教已经深深扎根于藏族社会之中。

根据《吐蕃传》的说法，建立由藏人控制的政体的第一个人是折逋嘉施。他在去印度取经途中保护一位汉僧。他的第二位继任者折逋游龙钵向宋朝索要黄金及五彩饰物以修建佛塔。佛塔建在哪座寺院里尚且不明。从折逋部落手中夺回政权的潘罗支于1004年得到宋朝的金箔和其他材料以修复洪元寺和大云寺[4]。从这一事实来看，可以推测，游龙钵打算修建的佛塔与维修这两座寺院中的一座有关，可能是洪元寺。这是因为在同年，潘罗支再次要求宋朝尽快派遣工匠、运送黄金、碧玉和丝绸等礼物以修复洪元寺[5]。潘罗支生前未能完成洪元寺的维修工作，由其弟厮铎督继续进行[6]。因此，从西凉府两位继任的统治者付出极大努力对洪元寺进行有效的修复来看，我们可以毫不怀疑地断定，游龙钵意欲修建的佛塔也与这座寺院有关。它很可能是唐朝以前的一座著名寺院，也是西凉府佛教的主要中心。因此，修复这座寺院给在西凉府执掌政治大权的人一个向广大民众说明他们是佛教施主的机会，也可以利用它来确保其统治上的稳定。潘罗支要求宋朝帮助维修的另一座寺院是大云寺。它是一座至今依存的古老寺院。众所周知，著名的西夏感应塔石柱就矗立在它的附近[7]。

让我们研究一下在西凉府政体下佛教的地位问题。在折

逋部落和潘罗支统治时期，就佛教僧团而言，没有什么引人注意的活动。但随着厮铎督执掌大权，突然开始出现僧人们的活动。根据《宋会要辑稿·西凉府》的说法，从1008年起，宋朝给厮铎督每隔三年派遣的三名僧人赐紫衣。但这与其说是厮铎督前佛教政策的一种表现形式，不如说是证实了这一事实，即：这些僧侣已如此深地介入到政体内部事务中。因为，在宋朝时期，紫衣和师号是根据需要赐给非汉人的，特别是出于安抚的目的，根据特殊政体与宋朝之间的关系而赐予的。所涉及的僧人也不必是颇有名望的僧人。众所周知，在厮铎督时代。已有由僧人统治的蕃部。从出现在《宋会要辑稿·西凉府》中有关兰逋赤之名的一段话里可以清楚地看出这一点：

"景德四年五月，厮铎督遣兵六谷十八首领兰逋赤等来朝贡，且言感朝廷优恤。"

下面将要进行详细的探讨，"兰逋赤"是对藏语高僧"仁波且"的音译。构成当时西凉府政体中坚力量、代表着六谷十八部的部落是由一名僧人统治着。但这并不意味着一位普通僧人已提高到足以执掌政治大权地位。它可能更进一步说明了蕃酋或其家族已经利用佛教的盛行赢得寺院的支持以行使其精神权力。因此，在厮铎督统治期间，佛教在政府中心和蕃部中的影响明显增加，这构成了下一代藏族政体的雏型。

三、唃厮罗的出现及蕃僧的兴起

西凉府外河西藏族居住的地区可分为两个主要区域。一个是从黄河上游的湟水流域到洮河流域，就是吐谷浑的故园。另一个地区是在黄河最大支流渭水河中上游以北的六盘山地

区。在吐蕃统治时期，湟水流域在政治上是最重要的地区。在唐朝时期就叫做宗喀，其居民显然对佛教十分熟悉。根据山口瑞凤的说法，一位名叫曼和尚的僧人在八世纪末逃到宗喀，在那里收徒传法。其中一个弟子〔南喀宁布〕从西藏本土到青海接收宗教教化[8]。R·A·石泰安进一步提出，暗杀朗达玛的僧人就是逃往黄河以南的循化附近地区的。后来，他还提到逃往这一地区僧人的其他例子[9]。这些实例能够说明，作为佛教中心的宗教中心的宗喀从很早时期起就一直十分兴旺。毫无疑问，甚至在唐朝后期的五代时期，这个地区就与敦煌和西藏的佛教界保持着联系。可以断定，他极力倡导带有藏族成分的佛教形式而不是西凉府的佛教。到了宋朝，河西藏族信仰无疑更为兴盛，并为西藏中部的佛教复兴运动遥相呼应。

由于唃斯罗政体在宗哥城出现，政界中僧人的数量进一步增加。其影响范围不仅仅限于宗喀地区，也影响到渭水上游地区。统治各部落蕃僧的活动更加引人注意。这与战功显赫的宋将曹玮将西北边界的蕃部置于他的控制之下是同时发生[10]。蕃僧的动向也与此有关。我们的注意力首先被吸引到《续资治通鉴长篇》〔84卷〕中有关大中祥符八年〔公元1015年〕二月进入情况的那段话上：

“玮又言，泾原界掌事蕃僧哩硕琳布齐等四人乞赐紫方袍、师号，诏从其请。”

此时，曹玮也在原州施政，哩硕琳布齐及其同僚的地位可能远在蕃酋之上，并控制了这一地区的政治、经济大权。“琳布齐”就是前面提到的“仁波且”。支持唃斯罗的李遵也使用这一称呼。下面将要提到李遵是唃斯罗的幕后操纵者。今天，“仁波且”的称呼已普遍用于像达赖喇嘛和班禅喇嘛这样受人尊敬

的僧人身上。上面摘引的段落告诉我们，在公元十一世纪，在河西藏族中间，“仁波且”是对与普通僧人不同之人的尊称。宋朝给四名僧人赐紫衣，封师号证明了这一事实，即：他们在泾源地区的蕃部中精神权威极高。宋朝给予他们的特殊待遇完全是曹玮对泾源周边地区征服的最后润笔。

大约在1015年2月，李遵和宗哥部落的其他蕃酋任命唃厮罗执掌廓州大权。而后，李遵开始独榄大权，在宗哥城建立起唃厮罗政体。同年秋天开始对秦州蕃落的进犯。大约在同时，即1015年9月，宋朝廷令曹玮把秦州置于其控制之下，并征服居住在那里的蕃落。在与这些蕃部打交道时，曹玮小心谨慎的策略获得成功，因此，以宗哥一方的彻底失败结束了冲突。但对这场冲突进行研究可以清楚地看出，藏族僧人在秦州的政治生活中也十分活跃。在《续资治通鉴长篇》〔91卷〕中，我们发现有关天禧二年〔公元1018年〕四月进入的情况：

“己卯，曹玮言蕃僧裕木扎卜沁，先於古渭州吹莽城聚众立文法，今悉已破散。”[11]

裕木扎卜沁是宗喀政体的幕后执政者，是李遵手下的一位藏族僧人。尽管只是很短的一段时间，但他在古渭州的吹莽城制定了一个文法[12]，并在那里建起了宗哥政体的一个根据地。无可怀疑的是：他利用居住在渭水河上游河西藏族的佛教信仰，与李遵的、由唃厮罗控制的专横的佛教统治站在一边，其目的是控制藏族部落。他对吹莽城的统治在张部落都首领张小哥和其他当地居民的攻击下以彻底失败告终[13]。从《续资治通鉴长篇》〔93卷〕中有关天禧三年〔公元1019年〕一月丁卯时进入的情况可以看出：

“赐秦州永宁寨僧策凌班珠尔、伊朗颇斡二人紫衣，以部

署曹玮言其屡经指使故也。”

因“屡经指使”而被赐紫衣。这证明了他们控制了永宁寨的蕃部。同时也说明，不屈从裕木扎卜沁的永宁寨佛教集团的存在。裕木扎卜沁利用唃斯罗的权威达到自己的目的。这种情况绝不仅限于永宁寨。显然，在秦州也有同样的情况发生。当时秦州已在曹玮的控制之下[14]。已去世的藏族僧人努卜诺尔的弟子莽布玛喇干因“尽职”而被赐紫衣。赐紫衣说明对其控制秦州蕃部、阻止藏人听从裕木扎卜沁的诡计上所尽职责的回报。这意味着，宋朝承认信奉佛教的莽布玛喇干为努卜诺尔的继承人。因此，很显然，在渭水上游，有裕木扎卜沁这样的与宗哥城政体为伍的藏族僧人。他们站在宋朝一边，没有归顺唃斯罗政体。

现在应研究一下宗哥城政体的鲜明的特征。它的目的是用上述方法，利用藏族部落的佛教信仰扩大政权。无须说明，“唃斯罗”的名字是藏文“嘉拉”一词的音译，其意为“佛子”[15]。然而，最近已经搞清，“嘉拉”不是唃斯罗的本名，而是皇族的头衔。他的继任也经常使用这一头衔。在这种情况下，汉文资料把“嘉拉”译成任选的一种意思“王子”[16]。这表明，河西藏人并不是在佛教意义上借用“嘉拉”一词的，而是借用它作为更直接代表世俗权力的头衔，在咸平年间〔公元998--1003年〕，赤南德奔赞普〔欧松的后裔〕在迁至河州后改名“嘉拉”。《宋史·吐蕃传》和《乐全集》〔张方平著22卷〕都明确地提到其最初含义是“佛子”。丛昌斯均及河州其他蕃部的其他成员不仅仅仰仗着唃斯罗的血统，也利用藏族部落的佛教信仰，有目的地接受钦南陵温逋的新名“嘉拉”，把“佛子”加上“王子”之意，以便促进蕃部的统一。这可能是一种巧妙的策略，由此可以加重他

们作为皇室成员“佛陀现世”的份量，并在人们的心目中留下印象。人们对佛陀和菩萨权威的认同无疑是很容易影响藏人的[17]。可以断定，把唃斯罗视为“佛子”的崇拜正是遵循着这种传统。但在唃斯罗迁至宗哥城任命李遵为执政者后，唃斯罗似乎失去了与“佛子”有联系会要辑稿·蕃夷》第四部分有关回鹘的论述中下面一段话清楚地说明了这一点：

“归化泊其相索温守贵并表言与西蕃赞普王子为亲”。

“赞普王子”的回鹘原文被翻译成藏文“赞普嘉拉”，严格地说，应译为“赞普佛子”。而“嘉拉”在这里被译成“王子”，这表明，在宗哥城政体下，一旦形势稳定下来，已经盛行的头衔“嘉拉”就会继续使用下去，只不过带有吐蕃皇室后裔的政治内涵。汉文译者也了解这些情况，因此，他们相应地接受了这种译法以便更符合现实形势。从上述资料中我们偶然得知，宗哥城政体下的唃斯罗的人全称是赞普唃斯罗。这表明，“王子”之称从唃斯罗时代起就已经开始使用了。起初，李遵有可能试图最大限度地利用唃斯罗的精神权威。但从对秦州蕃部采取的军事行动遭到失败来看，唃斯罗的精神权威尚未在河西藏人中树立起来。李遵怂恿放弃寺院僧团返回世俗生活的原因可能也是出于这种形势。

在这一方面，也同样应该研究一下李遵能在宗哥城政体中执掌政治大权的原因。后来，当唃斯罗逃往宗哥城时，正是李遵之侄讷斯结充当他的向导。甚至在李遵死后，宗哥城也始终由李遵家族的一位成员李巴沁统治着。以这些事实为依据，我们有理由断定，李遵从一开始就是控制宗哥藏族部落的一位颇有权势的酋豪。当李遵在宗哥城任命唃斯罗时。他最初任命他为论逋〔藏文“洛布”。即：大臣〕。但他也使用“郢成兰逋

叱"的称呼。"郢成"可能是藏文〔"弟悉"〕的音译，意为"摄政王"，而"兰逋叱"就是前面提到的"仁波且"[19]。这说明，最初，李遵代表唃斯罗执掌政治和宗教大权，但当他意识到唃斯罗的精神权威无法扎下根基之时就摈弃了"仁波且"的头衔又回到了世俗生活，恢复了"郢成"的头衔[19]，保持着其作为政治专政者的地位。

四、僧侣统治的发展

1025年，在与李遵分道扬镳之后，唃斯罗在温逋奇的帮助下逃往邈川城。但不久，他与温逋奇发生了纠纷。在杀害了温逋奇之后，他于1032－1033年间迁至青唐城。在这段期间，唃斯罗之长子瞎毡在河州确立了自己的地位，唃斯罗之次子磨毡角在宗哥城安营扎寨。他们都制订了文法。不久就与其父唃斯罗发生了暴力冲突[20]。他们之间的冲突延续了很久，直到唃斯罗的三子董毡于嘉祐三年〔公元1058年〕杀死了他的哥哥[21]。此后，河西藏族中间的政治动向围绕着董毡及其养子阿里骨展开。随着时间的推移，政治分裂加剧，藏族僧人的政治活动相应地更为明显。在这一章节里，我愿追溯一下在唃斯罗与其子之间发生三角冲突之后这些僧人的活动情况。

首先是瞎毡的情况。1054年，他帮助宋军解决了与古渭州藏族部落间的冲突。他得到酋豪李觉萨及其兄遵锥格的帮助。遵锥格是名僧人。宋朝分别赐予他们都军主和紫衣的称号[22]。这表明，这两个人物在瞎毡政体中有相当大的影响。在瞎毡去世后不久，在其子木征的任命上出现了问题。僧人鹿遵代表他自己与酋豪一起积极活动，他在赢得洮、岷、叠、宕和武胜军地

区蕃部的联合上起了一定的作用[22]。因此，很显然，在瞎毡及其子的统治下，僧人们的政治影响极大。

其次是磨毡角政体的情况。1053年宋朝赐予进奉首领及紫衣僧遵阑毡结逋、沈遵和党遵叱腊青紫衣、银体和其他衣物[23]。有三名僧人被赐紫衣，由此，我们可以断定，磨毡角政体时期僧人的影响超过瞎毡政体时期。三个僧人中沈遵令人尤感兴趣。在磨毡角去世后，根据李部落其祖母的意愿，其子瞎撒欺丁的政权被唃厮罗合并。沈遵当时作为有“大师”称号的僧人出现在唃厮罗政体中，受到宋朝谦逊的对待并任命为本族正军主[24]。这种待遇是对其尽职的认可。很可能，事实上，正是沈遵劝说李部落允许唃厮罗政体合并瞎撒欺丁政权的。另一些介入唃厮罗政体的藏族僧人有僧结巴和曹遵。下面将对他们进行深入的研究[25]。因此，很显然，相当数量的僧人介入唃厮罗政体中。但从上述实例和下面将要探讨的例子中可以清楚地看出，这些僧人不都是信奉宗教之人，显然有为数不少的人受过戒，但事实上仍保留着藏族部落首领的蕃酋地位。

唃厮罗在晚年把国事托付给其三子董毡。1065年唃厮罗去世。董毡政体不是名义上而是实际上出现了。但与此同时，继承瞎毡政权的木征统治着整个河州，与董毡抗衡。此外，较小的独立政体在整个地区出现，如雨后春笋，使建立一个统一的政体困难重重，为应付河西藏族部落的形势，宋朝修改了早期政策，开始积极制定一项旨在阻止西夏推进的政策[26]。从此时起，历史资料更重视由僧人领导的僧侣的独立活动。这些僧人显然与董毡政体没有任何联系。

1070年，首先出现了一个事件。两名蕃僧结吴叱腊和康尊新罗结支持木征之弟董谷试图在武胜军〔临洮〕的重要中心建

立一个独立的政体[29]。他们还想与西夏结成有某种谋利目的的婚姻[30]。与董毡和木征都没有直接关系的藏族僧人幕后支持唃斯罗之孙妄图建立前西夏政体，这一事实应引起我们的注意。特别是有许多部落由结吴叱腊统领[31]。显然，他是一股不可忽视的力量。他曾计划让董谷与西夏统治者联姻。从这一事实来看，很显然，其目的是要建立自己的政体以取代董毡政体，并统一河西藏人。他的活动使人联想起李遵这个人物及他对唃斯罗的幕后支持。因此，这一事件对宋朝也有着重大的意义。尽管由于新法与旧法两派人对如何应付这种情况长久处于对峙状态而延迟了对卷入其中之人进行的镇压，但最终导致了两名僧人向王韶屈服的结局[32]。

大约在同时，渭水最上游有权势的蕃酋俞大珂和旺奇卜依次起誓要归顺宋朝。1072年中国人恢复了对武胜军的控制。与此同时发生的是宋朝也建立了熙河势力范围，甚至河州、洮州和岷州都开始感到其统治的直接影响。这就不可避免的导致木征的激烈反抗。他把这个地区视为自己的势力范围。宋军三次向他大举进攻[33]。这些进攻都是在王韶的指挥之下。最初一切进展顺利。但在1074年，木征与董毡的大将鬼章联合行动，进行了最后的大反击。藏族僧人温遵与木征通力合作，率容、李、龙三部加入对岷州的围攻。温遵可能是出生在岷州附近地区的一位僧人。事实上，他可能被视为一个有权势的当地蕃酋。他不仅仅指挥着上述三个蕃部，而且还拥有自己的部落，除了龙部落外，这些部落显然未采取任何实际的军事行动。而当木征被击溃之后，温遵很快就归顺了宋朝[34]。从这一事实来看，温遵可能最初不是隶属于木征的酋长，而是一位政体的领袖，统治着一个特殊的区域。他控制着岷州附近一个独

立的僧侣集团，并灵活地使自己适应正在变化的政治形势以设法维护自己的政治权力。

1074年4月，木征最终投降。不久，董毡和鬼章也归顺了宋朝。此时，西夏的危机感日益增加，这导致了宋朝与西夏在蕃部的归顺问题上所进行的斗争加剧。1075年5月，住在黄河以北的、由僧人统治的一个大部落提出要归顺宋朝。关于这一点，《宋会要辑稿·吐蕃传》中有关熙宁八年〔公元1075年〕进入的情况如下：

"五月十五日蕃僧李巴毡补三班差使本族蕃巡检。巴毡在黄河北居。所领部族颇多接连夏国地分闻为外界所诱，迫以职名。"[⑦]

据说，李巴毡拥有沿黄河北岸到兰州以北的地区[⑧]。这片地区是宋朝、西夏和董毡争夺统治权之地，也是具有重要政治意义的地方。它有独立的僧侣集团，其势力远远超过上面提及的温逋的僧侣集团。

《续资治通鉴长篇》〔275卷〕记载1076年5月进入时发生的如下事件记载了能给西夏直接施压的另一个僧侣集团的情况：

"戊辰，熙河路经略司言：'正月癸酉，生户隆吉卜等领兵围郭莽寺，蕃僧巴勒斯丹、首领哲卜尊等蕃兵拒欲之，获十三级。其得功蕃官、蕃部，皆新归附之人……得功人乞并补三班差使，内巴勒斯丹充本族巡检，哲卜尊、巴勒济郢城同巡检'并从之。"[⑨]

这段中提到的郭莽寺是指现在依存的广惠寺。它座落在西宁东北部以北大约60公里的地方，早在十二世纪，它就是一座拥有自己的"呼图克图"或"活佛"的重要寺院，共有12座属

寺[38]。《续资治通鉴长篇》所描述的事件显然是指在政策上的内部冲突，以准备归顺宋朝的藏族僧人巴勒斯丹及其信徒为一方，以坚决与宋朝分庭抗礼的隆吉卜和其他人为另一方。与前面提及的李巴毡一样，巴勒斯丹也被任命为三班差使和本族蕃巡检。从这一事实来看他无疑是对这一地区各蕃部实施控制的大酋。他对郭莽寺的保护表明他是该寺的大住持。控制郭莽寺的斗争证实了僧侣集团的中心就在这座寺院里，注意到这一点十分有趣。

然而，有为数不少的僧人与篡夺唃厮罗大权的董毡政体结盟。实际上，他们就是蕃酋。1076年9月，在解决了郭莽寺事件后不久，为董毡效力的僧人旺遵因侵犯了宋朝控制的领地而被俘[39]。他可能是支持董毡政体站的蕃酋之一。另一个与这个政体站在一边的僧人是禄遵。在西宁年间〔公元1068－1077年〕，他与董毡和鬼章一起不断进犯与宋朝接壤的边界[40]。他可能就是二十年前任命木征的那个鹿遵。1080年宋朝封他为禄厮结部的都虞候。这表明，他最初也是一个蕃酋，统领着禄厮结部。后来，在阿里骨政体出现后不久，在1084年10月神宗帝颁布鼓励其军队进犯西夏的亲笔敕令中时曾提到过他，“遣来蕃僧鹿尊口陈边谋，甚悉。”[41]。”因此，他继续作为宋朝的谈判人，显然十分活跃。他是能根据形势见机行事的藏族僧人中一个有趣的例子。

由此可以看出，在唃厮罗及其继任时代，被视为由僧人统治的藏族部落的数量明显增加。然而，这并不意味着僧人已逐渐控制了它们。相反，从我们研究过的一些实例中可以清楚地看出，事实上，蕃酋们受戒，身着僧袍，但他们似乎依然保持对其部落的政治权力。在这一点上，僧人遵锥格就是一例。正如

前面所述，他和其弟都介入了瞎毡政体，他们分别被赐紫衣和都军之职。因此，这清楚地说明他们最初都是蕃酋。现在，我们来研究一下成为僧人的蕃酋之数量增加的原因。

首先要证明的一点是，随着僧人社会地位成比例地提高，佛教盛行于整个河西地区的藏人之中。在世俗和精神的重大事件中，僧人作为全民领袖的地位已经确立起来。元符年间〔公元1098—1100年〕曾参加过对河西藏人镇压的李远在其《青唐录》中有如下的评述：

"吐蕃重僧，有大事必集僧决之，僧丽〔罹〕法无不免者。"

《续资治通鉴长篇》〔514卷〕中有关元符二年〔公元1099年〕八月戊子进入的情况记载了阿里骨之子瞎正战败之事。这表明接受僧职的那些人受到了特殊的待遇：

"〔瞎正〕与妻子削发为僧尼入城西佛舍。时七月庚午也。蕃俗为僧尼者例不杀。辖正但欲逃死耳。"

《清波杂志》〔10卷〕中有关刘涣于1041年前往拜见唃厮罗的叙述也同样说明僧人作为特殊身份之人受到的尊重。

"根据藏法，只有僧人才能自由走动。人们给他们敬献食物和饮料。刘涣随后剃度穿上僧袍。"

因此，我们可以推断，蕃酋身穿僧袍的原因是想通过行使世俗和精神的权力以控制其部落。然而，很可能，至少他们得拥有充分的信仰才能赢得部落的尊重。当王韶准备争取一直想任命木征之弟董谷的两名僧人结吴叱腊和康尊新罗结时，王安石有意挑选僧人智禄担当此任[12]。这很可能是一种策略，充分考虑到这两名僧人的佛教信仰。《续资治通鉴长篇》〔444卷〕中有关元祐五年〔公元1090年〕六月辛酉时进入的段落叙述了阿里骨与温锡沁之间的冲突，其内容如下：

"蕃僧卦斯敦其徒四千余人,国中上下所其敬信。自阿里骨妄行杀戮,亦颇有恚忿之言"。

从上下文来看,卦斯敦可能是一个蕃酋。他给我们提供了蕃酋以其僧人的能力在蕃部中受到尊重的例子。

蕃酋成为僧人之数量增长的第二个原因与和寺院有关的各种问题有联系。佐藤长对这一问题已经进行了十分有指导意义的研究。在题为《达玛王后裔》的论文中[43],他探讨了寺院与世俗领主之间的关系。他以雅砻觉波家族为例。这个家族对古代藏王朝的发源地雅垄河谷有相当大的影响。他认为"正是世俗领主们在经济上和军事上支持了大寺院。他们力求从同一家族中挑选继任的住持。这样就可以垄断这一地位。"其原因是"当时住持担负着调解世俗力量间的纠纷和战争的社会责任。对天生就是平民、又缺少实权的住持来说是不可能完成此项重任的。此外,毫无疑问,寺院也迫切需要曾是蕃酋的人担任住持以加强其权威性。"关于由一个独特的家族来垄断历代住持的地位问题,佐藤长得出以下结伦:"住持的财产与寺院财产不同,但在住持圆寂后,继任的住持中寺院将继承他的财产,而不会落入其家族手中。因此,住持的家族竭尽全力从同一家族中推荐僧人来接替他。这样,家族可以使他的财产,他的地位给新任住持。如果这个家族一直能使寺院维持生计,那么,它的主张就会有较大的影响力。实际上,这导致以住持职位形式出现的家族支系。"河西藏族中也有与此类似的情况。在《宋会要辑稿·唃厮罗》中也提到,当效力于唃厮罗的僧人马取逋斯鸡圆寂时,他的紫衣传给了其侄僧人僧结巴。这说明了在单一家族中住持的传承。僧人遵锥格及其弟李觉萨都效力于瞎毡的较早实例说明,哥哥成为住持并控制了寺院。

下面我们还要研究一下寺院经济实力的问题。佐藤长认为，世俗力量在经济上支持了寺院，但我认为，情况远非如此。正是世俗势力依靠或利用了寺院所进行的经济活动。《续资治通鉴长篇》〔103卷〕中有关天圣三年〔公元1025年〕冬十月进入的情况，其内容如下：

"庚申，陕西转运司言，秦州蕃官军主策拉等请于来远寨置佛寺，以馆往来市马人，从之。"

除了僧人是最安全的旅行者外，我们完全可以断定，寺院从此时起扮演了一个重要的角色，其作用不仅仅在马匹贸易上，也在其他多种形式的经济活动中。确保有对这种经济力量实施控制的机会也是为蕃酋剃度的一个原因。

最后，我们还可以加上寺院的军事用途。众所周知，时至今日，藏族寺院都座落在山后具有战略重要意义的地方。下面将要探讨的广仁禅院的情况也是如此，甚至从上面提及的敦莽寺之争来看，寺院起着军事堡垒的重要功能，这种说法实不为过。

五、佛教的实际状况

这段时期是佛教复兴时期，以阿底峡〔公元982－1054年〕抵达西藏为标志。这也是整个佛教世界发起新运动的时期。降曲迥内生于1015年。后成为热振寺的大住持。他出生在宗喀地区[注]。从这一事实来看，可以断定西藏中部寺院与河西寺院之间有相当多的交换。在本章中，我愿以在汉文文献中发现的资料为依据说明一下佛教在河西藏族部落中的实际状况。

几乎没有什么线索能使我们了解河西藏人中佛教的实际

状况。现今岷县广福寺[45]的一根石柱上有唯一的一块同时代的碑文。它记载了该寺的早期历史。该寺是作为安抚边界蕃部的一种手段由宋朝在岷州修建的，因此，它具有极高的历史价值。因为它残缺不全，所以，只能根据落款"元丰七年〔1084年〕八月十四日刻"来确定竖立石碑的年代。下面一段话描述了西藏人的宗教：

"西羌之俗，自知佛教，每计其部人之多寡，推择其可奉佛者使为之。"

蕃酋在每个部落的宗教事务中扮演着重要的角色，他们也成为佛教的重要施主。根据这根石柱，在修建广仁禅院时。

"郡之豪酋[酋豪]曰赵醇忠、包顺、包诚，皆施财造像。荆榛而宫殿巍然，门扉阔而金人焕然，次则范钟以鼓其时，藏经以尊其道。"

赵醇忠就是木征之弟巴毡角，而包顺和包诚就是前面提到的归顺王韶的熙河蕃酋俞龙珂和旺奇卜。这段碑文以实例说明了归顺宋朝的蕃酋的佛教信仰，但唃厮罗的继任也是虔诚的佛教徒。《续资治通鉴长篇》〔226卷〕提到"董毡、木征多与蕃僧亲善"。同一部著作〔507卷〕中有关元符二年〔公元1099年〕三月庚午时进入的段落也以下面的方式描述了阿里骨的佛教信仰：

"〔溪巴温〕寄语阿里骨曰：'吾乃疏属又常读佛书，今已为僧矣。毋相疑。'阿里骨习知温巴溪不足忌，遂置之羌俗尚浮屠法。阿里骨尤好营塔寺；勤于土功。"[46]

这段话中提到的溪巴温就是前面提及的温锡沁之子。《续资治通鉴长篇》〔511卷〕的音注说"溪巴温佛种人〔仁波且?〕颇附之。"青唐城历代统治者，如董毡和阿里骨都把佛教尊为国

教。他们的政体也都带有佛教色彩。正如李远在《青唐录》中指出的那样，在注意到该城分为东西两区之后，他继续写道：

"……伪主居。城门设谯机二重，谯楼后设中门，后设仪门……过仪门北二百余步为大殿，北楹柱绘黄，期基高八尺，去坐丈余矣。碧琉璃砖环之，羌呼：'禁围'。凡首领升殿白事，立琉璃砖外，犯者杀之。傍设金冶佛像，高数十尺，饰以真珠，覆以羽盖。"

从这些叙述可以作出推断，河西藏人的蕃酋们不仅仅统治着他们的部落，也在宗教事务中起着中心的作用。

此外，正如前面章节中提到的广仁禅院和青州来远寨寺庙的实例所说明的那样，寺院的建立也证实了世俗势力的力量。让我们接着探讨一下在世俗帮助下修建的寺院的外观情况。有关阿里骨居住的青唐城的问题，《青唐录》中有以下段落描述了座落在该城城西郊区的寺院群的巍蔚壮观：

"城之西有青唐水注宗河，水西平远，建佛祠，广五六里，绕以冈垣，屋至千余楹，为大象以黄金涂其身，又为浮屠十三级以护之。阿里骨敛民作是像，民始离。"

这座寺院就是"城西的佛教寺院"，也是《续资治通鉴长篇》前面引证的瞎正剃度之地。它可能是整个河西地区最后一座寺院。《青唐录》进一步描述了城内寺庙林立的情况：

"城中之屋，佛舍居半。惟国主殿及佛舍以瓦，余虽主之宫室，亦土复之。"

青唐城的确是一座具有宗教气势的城市。1099年，当宋将王赡攻城时，"金银佛像"和"金佛三尊皆带璎珞"[6]成了被掠夺的对象。这说明了青唐城有为数众多的庙宇这一事实。有关由赵醇忠、包顺和包诚捐资修建的广仁禅院的情况，前面引用

的石柱上面有对该寺本身的描述；

“徒有常居，客有攸舍，储峙有廪，涓洁有庖，最其凡四百六十区。其众瞻之于高山大川、深林巨郭之际，来者趋，过者下，咸曰：‘壮哉，吾土之未尝有也’。”

最后，让我们研究一下藏族僧人日常生活的情况。广仁禅院的石柱再次成为唯一适用的历史资料。

“其诵贝叶傍行之书，虽侏离鴃舌之不可辨，其音琅然，如千丈之水赴壑而不知止。又有秋冬之间，聚粮不出，安坐于庐室之中。曰‘坐禅’，是其心岂无精辟识理者，但世莫知之耳。虽然其人多知佛而不知戒，故妻子具而淫杀不止，口腹纵而荤酣不厌。”

我们仿佛身临其境隐约地窥见宗喀巴改革前红帽系藏族寺院的生活情况。

六、结　论

古代吐蕃王朝灭亡到达赖喇嘛政体出现之间的这段藏族历史仍有许多扑朔迷离之处。正是这段时期，在安多这个远离西藏中部的外围区域，河西藏人以吐蕃以前统治者的后裔唃厮罗为他们的祖先夹在了宋朝和西夏之间。他们出现在十一世纪，在再次消失大约一百年之前的一段时间里在历史舞台上展现他们自己。唃厮罗及其继任者是虔诚的佛教徒。其政体的所在地青唐城看上去几乎就像一座宗教城市。僧人们在政体中的地位举足轻重。他们不仅仅是宗教人士，也使政体运作。然而，宗教不是统治阶级的特权。每个部落的的领地都有自己的神灵，僧人们都受到特殊的尊重。对蕃酋们来说，寺院

代表着区域统治的焦点。由于宋朝和西夏不断施压的结果，唃厮罗及其继任的政治权力逐渐消失，因此，蕃酋自己也开始披上僧袍。在当时实际存在的无政府状态下，对统治独立的部落来说，集中行使权力是必要的。这就导致了无数大大小小的僧侣集团的产生并在整个地区被赋予了世俗和精神大权，从河西这些藏族中可以清楚地看出，西藏后期佛教王国的先驱者们都是以寺院权力为中心。

注　释

①康敷镕：《中国方志丛书·青海记》

②《宋史》492卷：《列传·外国人·吐蕃》251卷；本文中出现的所有名字都是《宋史》中出现的形式

③《宋会要辑稿·方域21·西凉府》

④《宋史·吐蕃传》中有关景德一年〔公元1004年〕进入的情况

⑤《宋史·西凉府》中有关景德一年进入的情况

⑥同上，有关景德二年进入的情况

⑦《铁桥金石跋》〔4卷〕中有关西夏的段落说："该石柱于天佑民安五年。〔公元1095年〕崇宗统治时期立于凉州大云寺。"

⑧山口瑞凤：《吐蕃统治时期3：敦煌的佛教界》敦煌讲座2：敦煌史大东出版社1980年227－228页。

⑨R·A·石泰安：《西藏文明》伦敦1972年69页71页

⑩岩崎力：《宗哥城唃厮罗政权的特点和动向》中央大学亚洲史研究1978年　第二期

⑪《续资治通鉴长篇》〔91卷〕中原文为"蕃僧鱼角蝉，先于故渭州吹麻城"一译者

⑫"文法"之意尚且不清，但显然是蕃酋在统一几个部落建立其统治后制订的统一法规。据说其内容受到佛教的极大影响。详见木夏一雄的《王韶的熙河政体》蒙古学报　第一期　蒙古研究所1942年

⑬岩崎力　同上

⑭同上

⑮H·A·雅塞克:《藏英词典》　109页b中“1.王子2.佛子,圣人”

⑯铃木隆一:《青唐吐蕃王的王室之称》安田学园研究纪要　25期　1985年

⑰例如,吐蕃王朝的缔造者松赞干布和后来的达赖喇嘛都被视为观世音的化身,这是一个众所周知的事实。

⑱《宋会要辑稿·蕃夷六·吐蕃》中提到钦毡蔺逋叱的名字,由此说明“兰”是“蔺”之误。

⑲《宋会要辑稿·吐蕃六·唃厮罗》中提到蕃官李郢成。他可能与李巴毡是同一个人。他邀请磨毡角及其母到宗哥城。“郢城”之称显然是由李部落继承下来。

⑳岩崎力:《西夏建国与宗哥部落的动向》　中村治兵卫先生古稀纪念东洋史论丛　刀水书局　1986年

㉑司马光:《速水纪闻》　12卷

㉒《续资治通鉴长篇》　176卷

㉓同上188卷

㉔《宋会要辑稿·唃厮罗》

㉕同上。这份资料错用“本旋正军主”代替了“本族正军主”。

㉖同上

㉗《续资治通鉴长篇》　197卷

㉘见前引书

㉙同上

㉚《续资治通鉴长篇》　213卷

㉛同上226卷

㉜见前引书

㉝同上

㉞《续资治通鉴长篇》　252卷

㉟《宋会要辑稿·蕃夷六·吐蕃》原文为"三班长使"—译者
㊱见前引书
㊲《续资治通鉴长篇》275卷中"隆吉卜"之名为"冷鸡朴"—译者
㊳刘运新〔修正〕:《中国方志丛书·大通县志》 第二部分
㊴《续资治通鉴长篇》 277卷
㊵《续资治通鉴长篇》 291卷
㊶《续资治通鉴长篇》 349卷
㊷见前引书
㊸东洋学报 46卷 第四期 1964年
㊹石泰安 同上 73页
㊺《陇右金石录》 3卷 "宋"第一部
㊻《续资治通鉴长篇》 516卷
㊼《宋会要辑稿·蕃夷六·吐蕃》

评《拉堆绛（家族）世系》

〔美〕艾略特·史伯岭 著　陈庆英 译

1974年，藏族学者夏格巴·旺秋德丹从他的私人收藏中精选出版了一册历史著作汇编。这些可供使用的资料中有一部简短的叙述中部西藏拉堆绛地区历史的书，即是《叶如第巴绛巴王统世系》(ཉེ་པ་གཡས་རུ་བྱང་པའི་རྒྱལ་རབས་རིན་པོ་ཆེ་བསྐྲུར་བ་它包括22叶，其中有六叶即从第16叶的背面到第21叶的背面是绛南木林寺的历任住持表，作者书末题记在第21叶背面至22叶正面，本文以下简称该书为《拉堆绛世系》)。该书是由一个名叫贝丹却吉桑布的人写的。这部重要的藏文史籍已经受到一些学者的注意。它有两个特别之处引起我的兴趣：一是把拉堆绛地方的统治者的家族起源归结到唐古特（西夏人）；二是该书引证明朝封赐给该家族的爵位，其引证这些记载在《明实录》中的这些封赐多少有一些夸耀的成份，是为了强调在蒙古（元朝）的统治结束之后，拉堆绛地区的政治地位和统治者家族的身分（以及他们和江孜统治者家族即江孜法王家族的交往）。而该书中讲述的拉堆绛家族的历史的其他内容，同样也是引人入胜的，特别是书中关于蒙古（元朝）统治西藏时期拉

堆绛家族和萨迦款氏家族的联系的描写(关于他们之间的一些亲戚关系最近已由L·伯戴克教授阐明过)。在此基础上，我的这篇文章将涉及该家族一般的世系史的重要方面，尤其是集中在那些特别引起我注意的方面。

当然，《拉堆绛世系》不是第一部被研究者提到或记述的拉堆绛统治者家族世系史的资料。在《如意宝树史》、《黄琉璃》、(即《格鲁派教法史》第巴桑结嘉措著)、《新红史》以及五世达赖喇嘛的西藏历史(《西藏王臣记》)等书中，我们都可以找到该家族世系的简短资料记载)。然而，《拉堆绛世系》在该家族世系史的大量细节问题的叙述方面远超过其他的史书(虽然正如一些资料指出的，这些书都晚于《拉堆绛世系》，因此它们自然而然地补充了它成书以后的时期中关于该家族的资料)。《拉堆绛世系》的作者贝丹却吉桑布，正如他本人在叙述他自己的家族的世系史的末尾(刚好在他开始讲述当地著名的绛南木林寺的历任住持的事迹之前)正确指出的，他本人即是该家族(拉堆绛统治者的家族)的一个成员。

关于拉堆绛统治者家族的起源，在这部文献的开头部分有如下一段详细描述：

按正式的说法，汉地诸王的世系中逐渐形成一个分支，(从中出现了)一个以他的权威夺得王位的巨大王国的统治者：唐古特(即西夏)的塞胡王(此处当指西夏李元昊所说的“臣祖宗本出帝胄，当东晋之末运，创后魏之初基”，即把西夏的王统与汉地的王朝的世系联系起来。—译者)在他以后的六代子孙中有一个伟大崇高的西夏甲郭(王)，逐渐来到后藏的堆(西部)地区。他们占有了该地，之后从热萨格波隆迁移，并夺得达德森格隆。有一个居住在那里的西夏人的首领，被称为

西夏官人拉赞勒巴。

我们从西夏官人拉赞勒巴开始正式描述拉堆绛统治者家族的谱系。然而，在更进一步进行这一工作之前，应当注意一下(历史的)顺序。《拉堆绛世系》在这里指出的西夏皇室的先祖与藏文文献关于西夏的记载大部相同，同时在他们(拉堆绛统治者家族)是西夏统治者的后裔这一点上也是一致的。塞胡王在藏文史籍中更多地被记载为 སེ་ཧུ་རྒྱལ་པོ。有许多人对他进行过分析考查，一些提议把他与汉文资料中的西吴王勘同。甲郭王似乎是一个比较特出的历史传说人物，无论如何不可能将他与汉文资料列举的西夏王朝诸帝中的任何一个人勘同。附带提一下，贝丹却吉桑布还被称为西夏译师，他与扎米译师桑结扎二人被计入同一个家族世系。

该家族的迁移路线难以考察。简便的办法是将热萨格波隆与拉萨地区勘同，但是这至多也只能算是一个推测。就算不顾文献中提到的“堆”在西部的后藏地区，按实际情况该地也不应在“卫”(即前藏)地区。达德森格隆在藏文史籍中更多地写作 སྟག་བདེ་སེང་གེ་ལུང，按《青史》的记载它是属于拉堆的一个地方。

在关于西夏王族的故事中，有一种类似于关于锡金王室家族的起源的传说。(锡金王室家族)据说同样也是从塞胡王的六世孙分衍出来的，也即是从西夏甲郭王分衍出来的。不过我们可以这样解释这种传说的一致性，他们都是西夏国家衰落以后(或者甚至在此之前)，西夏人的残余向西藏高原迁移的一部分。另外还有史料表明，这种迁移涉及到西夏皇室家族的部分成员。正如我在别的文章中已指出过的那样，我们检索15世纪康区的藏族僧人的著述时会看到有一个名为“玛塞”的

部落，藏族资料解释它是“木雅（即西夏）王泰胡等人的后裔的一部分”。

关于拉堆绛家族的开山始祖拉赞勒巴的家世，只知他是一个也有西夏称号的人的儿子。拉赞勒巴的长子是米雅·森格达，但是看来家族的财产和地位没有传给他，而是传给了他的弟弟云钦·官却扎。官却扎和他的三个儿子云钦·贝本、桑结扎布、贝衮被说成是萨迦班智达和八思巴的施主（赞助人），可以假定他们正是因此而得到“云钦”（意为大施主）的称号。如果这是实际的情形，它表明未来的（拉堆绛）万户长家族早期在萨迦的优势就得到默认，因此在后来西藏的行政管理体制的安排中该地区占有突出的地位。我们还知道八思巴的父亲索南坚赞1239年去世时就居住在拉堆绛（据《萨迦世系史》，八思巴之父桑察索南坚赞1239年12月在拉堆绛的吉多堆绒去世。）

据说云钦贝本有六个儿子，我们只得到其中五个的名字，他们中有三个具有“云钦”这一称号，其中又只有一人被称为“云尊钦波”，他就是云尊钦波扎巴达，后来他更被选派为萨迦本钦，也即是说他具有萨迦派的世俗官员的首领的身份。由于他是这样的重要人物，所以《拉堆绛世系》对他的经历进行了描述，最近已由L·伯戴克教授进行了分析研究。在此仅需要补充的是，在他的各种职位头衔中，他还具有拉堆绛万户长的官职。

从云尊钦波扎巴达和他的弟弟本贡噶坚赞开始，拉堆绛家族的世系就明显地与萨迦款氏的世系逐渐地混杂起来。云尊钦波扎巴达娶帝师桑结贝，（《元史》作相家班，1305－1314年任帝师，但他不是出身于萨迦款氏。—译者）的姊妹扎西丹为妻，虽然这对配偶没有生下子女，而扎巴达和他的另一配偶

本莫春堆玛生有一子多吉衮布，他在其父去世后正式继任为萨迦本钦（《西藏王臣记》说多吉衰布继其父云尊任萨迦本钦，但《汉藏史集》、《红史》等书都未记多吉钦衮布担任萨迦本钦，可能是多吉衮布在其父去世后新本钦任命之前代理过萨迦本钦的职务—译者）。其次，多吉衮布一个名叫大元南喀丹贝坚赞贝桑布的儿子，他是拉堆绛家族的重要人物之一。

扎巴达的弟弟贡噶坚赞生有几个子女。他的女儿玛久夏拉苏玛是达尼钦波桑波贝，（八思巴的侄子，被封为国师，萨迦派的主要首领—译者）的配偶之一，由此她成为了后来的两位元朝帝师即贡噶勒贝迥乃和贡噶坚赞贝桑布的母亲。这相当清楚地说明拉堆绛家族和萨迦拉康拉章（达尼钦波桑波贝的儿子们分为四个拉章，拉康拉章是其中之一，帝师贡噶勒贝迥乃和贡噶坚赞贝桑布属于拉康拉章—译者）的全面关系。本贡噶坚赞的另外的子女包括衮滂巴·却扎贝桑布和女儿玛久索南贝，从《青史》的记载证实，玛久索南贝是大元洛追坚赞的母亲，不过这一记载给我们提出了一个近亲婚配的事实，因为大元洛追坚赞的父亲不是别人，正是帝师贡噶坚赞，即玛久索南贝的一个表侄。在此处稍微有一点系谱的混乱，我们可以这样说，帝师贡噶坚赞的另一个配偶玛久贝丹桑莫为他生有一子，即大元却吉坚赞，后来玛久贝丹桑莫（应是在帝师贡噶坚赞去世后—译者）又成为扎巴达的儿子多吉衮布的配偶和大元南喀丹贝坚赞贝桑布的母亲。南喀丹贝坚赞贝桑布在大司徒绛曲坚赞走向全盛期间的那些战乱的年代里，在西藏的政治事件中起了显眼的作用。〔译者按：本文在这里对玛久索南贝与帝师贡噶坚赞的辈份关系判断有错，根据《萨迦世系史》关于拉康拉章的记载："次子大元洛追坚赞贝桑布为其父亲帝师贡

噶坚赞之第二位妻子所生，其母亲是在达德热隆地方出生的父名衮滂却扎、本人名玛久索南贝的女子”，玛久索南贝是衮滂巴·却扎贝桑布的女儿，而不是本文作者理解的本贡噶坚赞的女儿，因此她应当是玛久夏拉苏玛(《萨迦世系史》说她是达尼钦波桑波贝的第五位妻子，出生在夏拉苏巴达德热隆玛之地，名叫贡噶南喀坚赞)的娘家侄女，她嫁给夏拉苏玛的儿子帝师贡噶坚赞，属于表兄妹结婚，即帝师贡噶坚赞娶其舅父的女儿，而不是本文作者所理解的姨姨嫁给了表侄。另外，《萨迦世系史》在玛久索南贝的名字之前冠以达德热隆玛的称号，并说她的父亲是衮滂巴却扎，指明她出身于拉堆绛万户长家族，在玛久贝丹桑莫的名字前冠有达德喀恰玛的称号，说明她也来自拉堆绛地区，但没有指出她的父亲，从她后来又改嫁给拉堆绛万户长的多吉衮布看，她不应当是出身于拉堆绛万户长的家族。]

大元却吉坚赞娶玛久曲多玛(《萨迦世系史》说她名叫玛久杰莫措，出生在曲多地方，是近侍南喀法师之女——译者)，她生有一子，即后来被明成祖封为大乘法王的贡噶扎西坚赞贝桑布。关于却吉坚赞的子孙的记载，《萨迦世系史》和《拉堆绛世系》稍微有一点分歧，表现在(却吉坚赞的另一个妻子)本钦俄色僧格的女儿玛久贝丹本给他生的几个子女的名字上，该支脉的后裔由这些子女中的仁钦坚赞下传。仁钦坚赞获得过若干职位和头衔，如乌思藏法官、靖国公等，这是在他的青年时期，看来在他老年时期把自己奉献给了宗教事业(按《萨迦世系史》记载，却吉坚赞第二妻是娘堆即江孜地区出生的玛久赛加布，她生二子，次子为多吉仁钦坚赞，却吉坚赞第三妻玛久贝本仅生一子索南扎西——译者)。仁钦坚赞娶本莫觉木为

妻，她被说成是“伟大牧人阿迦伦的主妇”（藏文为 འབྲོག་པ་ཆེན་པོ་ཨག་ལེན་གྱི་དཔོན་མོ）（疑此处的 དཔོན་མོ为 དབོན་མོ之误，即本莫觉木是阿迦伦的侄女或孙女——译者），他们生有一子却扎贝桑布，却扎贝桑布似乎是继承南喀丹贝坚赞贝桑布成为拉堆绛的统治者。却扎贝桑布和南喀丹贝坚赞贝桑布一样，从元朝所封的万户长转变到与元朝的继承者明朝建立关系。《拉堆绛世系》告诉我们，却扎贝桑布相应地从元朝得到“大司徒”的头衔，随后又由新朝明朝封为“国公”。

由于汉文资料中似乎没有直接提到却扎贝桑布，我们只能假定他包括在《明实录》关于南喀丹贝坚赞贝桑布的准确的记载中。在1373年2月23日的一条记载中我们读到，大约60个人其中包括故元国公南喀丹贝坚赞得到不等的官衔。南喀丹贝坚赞被描述为代理帝师（摄帝师）的使者（《明太祖实录》此条记载的原文为：“洪武六年二月癸酉，诏置乌思藏、朵甘卫指挥使司、宣慰司二、元帅府一、招讨司四、万户府十三、千户所四。以故元国公南哥思丹八亦监藏等为指挥同知、佥事、宣慰使同知、副使、元帅、招讨、万户等官凡六十人。以摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师。先是，遣员外郎许允德使土番，令各族酋长举故官至京授职。至是，喃加巴藏卜以所举故元国公南哥思丹八亦监藏等来朝贡，乞授职名。省台言：来朝者宜与官职，未来者宜勿与。上曰：‘我以诚心待人，彼若不诚，曲在彼矣。况此人万里来朝，若俟其再请，岂不负远人归向之心？’遂皆授职名，赐衣帽钞锭有差。仍遣人诏谕朵甘、乌思藏等处曰：‘我国家受天明命，统驭万方，思抚良善，武威不服，凡在幅员之内，咸推一视之仁。近者摄帝师喃加巴藏卜以所举乌思藏、朵甘思地面故元国公、司徒、各宣慰司、招讨司、元帅府、万户、

千户等官，自远来朝，陈请职名，以安各族。朕嘉其识达天命，慕义来庭，不劳师旅之征，俱效职方之贡。宜从所请，以绥远人。以摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师，给赐玉印，南哥思丹八亦监藏等为朵甘、乌思藏武卫诸司等官，镇抚军民，俱给诰印。自今为官者，务遵朝廷之法，抚安一方，为僧者，务敦化导之诚，率民为善，以共乐太平'。初，玉人造赐喃加巴藏卜印，即成，以进，上观其玉未美，亟命工易之。其制，兽纽，涂金、银印也。仍加赐喃加巴藏卜彩缎表里二十匹。未几，喃加巴藏卜等辞归，命河州卫镇抚韩加里麻等持敕同至西番，招谕未附土酋。"综观此条记载，可知摄帝师喃加巴藏卜是亲身入朝，南喀丹贝坚赞当是随同摄帝师入朝的官员之一，而不是充当摄帝师的使者。—译者）另一条1375年1月3日的记载称南喀丹贝坚赞和其他三人的官职是"乌思藏都指挥司同知"（《明实录》原文为："南哥思丹八亦监藏等三人为乌思藏都指挥司同知"—译者）。关于南喀丹贝坚赞，《拉堆绛世系》说他在30岁的木鸡年即1345年或1346年受封为"大元国师"。我们知道他与觉囊派有关系，支持博东巴·乔列南杰1376－1451和朵浦哇·喜饶坚赞（1292－1361）等喇嘛。在南喀丹贝坚赞的时期，博东巴·乔列南杰在他的支持下担任拉堆绛的南木林寺的住持。

却扎贝桑布有六个孩子，据说他们中仅有三人活到成年。他们3人中有2人被特别提到在掌管万户府的事务，即是大司徒南杰扎巴和法王官却勒贝坚赞贝桑布。后者是在《拉堆绛世系》中受到最为广泛的记述的人物，这似乎表明该书是在他去世后不久写成的，也即是说是在1468年4月6日以后不久写成的。《拉堆绛世系》以最大的篇幅描述了他们利益佛法的努力和成就。无论如何，我们从其他记载得知，他们是当时后藏地

区的重要人物。

南杰扎巴和官却勒贝坚赞贝桑布在《明实录》中都是作为接受官衔的人出现。南杰扎巴和西藏当时的各种首领中擅长外交活动的一些人（包括大元却吉坚赞的儿子大乘法王贡噶扎西和江孜的统治者司徒热丹贡桑帕巴）向明朝推荐，使得明朝派人迎请性情古怪的印度高僧班智达室利补特罗到汉地去。我们从明朝的资料得知，1413年3月11日南杰扎巴从明成祖那里得到"司徒"的官衔，他即是汉文资料中所说的"掌巴头目巴儿八"（《明实录》原文为："永乐十一年二月己未，中官杨三保等使乌思藏等处还，乌思藏伯木竹巴灌顶国师阐化王吉剌思巴监藏巴里藏卜遣侄剳结等与三保偕来朝贡。命礼部复遣中官赍敕赐之锦币，并赐其下头目、剌麻有差。置乌思藏卫牛儿宗寨行都指挥使司，以喃噶监藏为都指挥佥事。授锁巴头目剌昝肖、掌巴头目巴儿八、土官锁南巴、仰思都巴头目公葛巴等俱为司徒，各赐银印、诰命、锦币。司徒者，其俗头目之旧号，因而授之。——译者）。在1415年6月26日的记载中，他的兄弟官却勒贝坚赞贝桑布被称为"指挥使"。

明朝与江孜地方的统治者司徒热丹贡桑帕巴的交往部分地与明朝和拉堆绛统治者的接触联系在一起，上述的记载即是实际的事例。藏文和汉文资料都提到杨三保的使团到西藏后于1413年回到汉地朝廷，结果是对西藏不同的首领人物加封给各种官衔，它恰好包括对南杰扎巴封官的记载。江孜和拉堆绛之间在当时的联系还表现在两地的统治者都对班智达室利补特罗给予了特别盛大的布施。这位班智达被说成是在印度菩提伽耶的佛教寺院（有的资料中称为玛哈菩提寺，即大菩提寺）的住持，因此他最后被邀请到中国并被安置在北京近郊

的一座寺院里(今北京香山碧云寺?)。与此类似,我们发现在1413年或1414年司徒热丹贡桑帕巴创建江孜附近的江热地方的僧团时,他从拉堆绛邀请格鲁派喇嘛格勒贝桑,即克珠杰,后来被追认为第一世班禅大师—译者)从拉堆绛前去江孜,看来格勒贝桑当时是寄住在那里。

拉堆绛和江孜的统治者的联系也许应该理解为拉堆绛万户的一种自然的趋向,它强烈支持萨迦政权,反对绛曲坚赞领导下的帕木竹巴的势力的增长,当时又通过与司徒热丹贡桑帕巴领导下的江孜势力的结盟来与绛曲坚赞的继承人保持距离。本质上是共同的利害关系使这两个地区的首领联合在一起。在拉堆绛万户,敌视帕木竹巴的霸权在很大程度上是拉堆绛的主要首领必然要充当的角色。南喀丹贝坚赞贝桑布就参加了萨迦派反对绛曲坚赞的斗争,南喀丹贝坚赞贝桑布担任过萨迦本钦,他在这个职位上进行的(反对帕木竹巴)的活动使得绛曲坚赞在他的著述(指绛曲坚赞叙述他的生平的自传,见《朗氏家族史》—译者)中使用相当贬斥的语言来描述他。

《拉堆绛世系》的作者贝丹却吉桑布在该书叙述拉堆绛家族的部分的末尾处(这一结尾部分和绛南木林寺的历任住持的事迹相联接)讲到他自己在这一世系中的位置。大元却吉坚赞的另一个儿子(在《萨迦世系史》和《汉藏史集》中都没有提到他)是嘉央南喀仁钦,他辅助其兄仁钦坚赞治理拉堆绛万户,不过他主要是一位宗教人物,曾从明朝(?)得到"灌顶国师"的头衔。他有三个儿子,他们中最年幼的即是《拉堆绛世系》的作者贝丹却吉桑布。

然而,在这一点上我们可能会遇到一个年代学上的难题,该记载称仁钦坚赞的一个外孙是阿迦伦的女婿,而且在官却

勒贝坚赞贝桑布去世的1468年以后还活在人世，这看来是不可能的（虽然不是绝对地不可能）。我们只能从我们的其他资料记载中参考官却勒贝坚赞贝桑布去世于1415年6月25日的说法，看来这是最为适合的，因此我们假定藏文资料所记的他去世于土鼠年（1468年）是一个错误，他去世比这早得多，很可能是1415年前后。

五世达赖喇嘛记述了官却勒贝坚赞贝桑布以后的另几个拉堆绛的统治者，不过他的记载没有说清他们的世系传承。我们简单提一下后来的若干人物。首先是南喀才旺多吉，他有三个儿子，其中之一为贡噶勒巴，他成为拉堆绛和雅鲁藏布江南岸的土地即拉堆洛的统治者。该世系在他以后的其他人有南喀坚赞贡噶仁钦，（或者是南喀坚赞和贡噶仁钦）和扎西道吉旺波德。我们还知道后来的拉堆绛地区的一个统治者是高僧强善宣努杰却的施主。

从我们以上所指出的内容，已经充分显示出拉堆绛地区统治者家族的历史充满着使人产生巨大兴趣的问题，它给我们提供了新的资料，可以帮助我们填补我们对西藏的过去的认识中的某些空白。

英文原载《中国藏学》1992年特刊（1991年北京中国藏学讨论会文集），272—277页。

康区林仓土司历史试探

达西次仁 撰文　陈庆英 译

在雪域吐蕃的广大地区中的许许多多大小不等的小邦统治者的世袭家系，本文论述的是在藏族地区东部的“朵康六岗”中的“止杂色莫岗，（金沙江和雅砻江之间的北部地区）的林仓地区（明代称为灵藏，明朝封灵藏地方首领为赞善王）的守护地方的法王“古司王”或称“林仓土司”的王统世系的奇异历史和历代首领的传承。本文分三个部分；1. 关于林仓土司是岭国格萨尔王的兄长、冬奔巴家族的嘉察霞尕尔的后裔的说法；2. 具吉祥萨迦巴和乃东贡玛（指明代帕竹政权的首领）统治西藏的时期林仓地区的情况；3. 林仓古司王（历代林仓土司）的世系年代等。

一、关于林仓土司是岭国国王格萨尔王的哥哥、冬奔巴家族的嘉察霞尕尔的后裔延续下来的问题。

对此，法国的阿列克山德拉·达维·尼尔夫人（1959年）指出：“在我长期停留在藏区东部的期间，我有充分的机会搜集

关于这位英雄(格萨尔王)的起源的故事的详细细节,在那里我见到了一位部落酋长,他被认为是格萨尔王养子的后裔,他仍拥有格萨尔王以前所拥有头衔,岭国之王'(即林仓土司)"。[1]在书中几页之后她继续说到:"他只能是格萨尔王的养子的后裔,格萨尔王是化身的神,他没有留下后代而离去了,但是他的一个年青的养子的后裔在很久以前成了岭地方的首领,他后来以奇迹般的方式离开了藏区,去了天上的极乐世界,并能随时地回来,这就是成为岭地之王的格萨尔王的养子。通过他的事例我发现了这种关于血统的观念符合在这一地区流行的汉地的习俗,(没有任何证据能证实他的宣称的确实性),但他完全合法的宣称他自己是格萨尔王的后裔"。[2]此外,俄罗斯的学者乔治·罗列赫(1902—1960)(在1942年)写道:"格萨尔王的名号被加到藏区东北部的林地方的小邦首领的头上,这一地方位于结古多(青海玉树)的东南面,在结古多与甘孜之间。1905年到1906年,劳费尔访问过这一地方,达维·尼尔夫人也访问过这一地区,在会见他们时,林地方的首领认为他自己是格萨尔王异母兄的后裔"。[3]此外,南方的不丹的全国图书馆的佛经论师白玛拉也(在1979年)说:"普遍传说岭国的后裔延续到现今还有的林仓土司家"。[4]孜本夏格巴·汪秋德丹(1907—1989)(在1976年)说:"在询问藏区的小邦林仓的土王平措格勒热丹时,他说格萨尔王出生的地方,是多康上部属于林仓的地方,在雅砻江的边上的萨察寺的附近一个叫作吉素雅格卡多的地方。格萨尔王的宫殿'森楚达孜'现在成了'古司寺',格萨尔的另一处宫殿'加喀仁莫'即是林仓土司的被称为'颇章桑扎'的官寨,与此相同,格萨尔王的哥哥嘉察霞尕尔的'欧曲措宗'城堡即是现今德格土司的官寨欧达'官

钦伦珠顶'。[5]第十一辈苏莽仲巴活佛却吉嘉错(1940－1987年)(在1979年)说:"假如我们要懂得藏区的伟大的勇士国王岭格萨尔,那么我们首先要懂得这一勇士国王自身的原则。这一许多世纪形成的概念的中心即是格萨尔王的世系即他的藏族后裔们一直存在到今天。"[6]阿波和旺钦道嘉合写的文章中说:"岭国却拉潘的后裔中幼子的世系传九十九代,代代不断,按照这种说法,嘉察霞尕尔娶热萨桑措为妻,生子扎拉泽嘉,扎拉泽嘉娶达萨玉亦准玛为妻,生子达察年达本沃,达察年达本沃娶卓萨绛曲卓玛为妻,生子卓察朗本达雅,他们的后裔延绵不断,并成为吉贝加喀仁莫城堡即今天被称为桑扎颇章的城堡的主人,也即是林仓古司王的先祖。"[7]汉族女学者上官剑璧(在1982年)说:"绝大多数藏族学者都认为格萨尔王是一位真实的历史人物,而且认为他是林仓的一位国王"。[8]接着她又写道:"我们从格萨尔王是岭地的国王或者说是林仓土司的祖先的说法中,看到问题的关键是林仓土司自已宣称其先祖是岭国的格萨尔王。"[9]而旺钦道嘉(在1984年)援引《钦则旺波传》[10]说:"岭国嘉察的后裔是德格林仓土司。"[11]与此相同,洛追嘉措(在1984年)也说:"现在康区德格的林仓土司是岭国的真正的后裔,在德格林仓土司的世系史中有清楚的记载。"[12]另外索南顿珠(在1984年)总结岭国格萨尔王的家族血统的记载时说:"从嘉察的儿子扎拉泽嘉传出的后裔至今不绝,据称他们即是古司林仓土司的世系。"[13]第三辈羊日活佛南喀智美热绛仁波且(1939年生)在他所著的《岭格萨尔王事迹简说》(1978年著)中写道:"继承岭国王位的王子,是格萨尔王的哥哥冬奔巴家族的嘉察霞尕尔的儿子扎拉泽嘉,他是佛子普贤菩萨的化身梵子顿珠司丹在人间的化身。他于公元

1050年即藏历第一饶迥的铁虎年伴随着各种奇异的征兆诞生，他成长迅速，别的孩子一年一年地长大，他是一月一月地长大，他从幼年时起就精通武艺，成为岭国勇士的首领。叔父格萨尔王委任他为岭国六部的国王后，他即担负起国政事业。他从根本上毁灭外道邪魔的教法，把佛教的地位提升到与天一样高。在他的一生事业完成后，由他的儿子拉丹沃噶继承，其子孙后裔世代继承岭国的王位。后来在某个时期，岭国的国势衰落，归附于德格土司之下，成为德格的林仓土司，他们是无可争议的岭国国王的后裔。"[14]毛尔盖·山丹先生(1985年)也说："岭国雄狮大王(即格萨尔王)主要统治多康地区，他的基地也主要在这一地区。格萨尔王的后裔古司王一直传承到现在，雄狮大王和岭国众勇士的宫殿的遗址以及他们所用的武器等也在多康地区。"[15]嘉摩周巴也(在1986年)写道："据一些可信史料的记载，在德格林仓土司的家族中诞生了被称为岭格萨尔王的伟人。"[16]果洛的诺尔德(在1987年)这样写道："林仓土司是王子扎拉泽嘉的后裔"。[17]《藏人血统世系宝库—鲜花之园》中记载说："特别是康区中部的这片地方，被称为岭国地区，在六岗之中被称为色莫岗，这一地区又被称为岭国上中下三部，岭国上部即是康区上部的金沙江流域各地，其中的修行僧比管的咱日额地方，河谷中有被称为咱雅扎、岗扎雅的奇特的修行小庙，在河谷口的贡司、孟周两个部落的长官是岭国的冬·森伦，森伦的大儿子是嘉察霞尕尔，由他传出后裔。岭国中部是东方的达若地区，岭国的下部是多康的玛若地区。"[18]该书后面又接着说："岭国的冬氏家族又分长系、中系、幼系三个系统，他们的历史全都记载在岭国格萨尔王的传记之中。其中长系的首领是达绒斯潘，中系的首领是止绒达拉，

幼系的首领是达绒阿美察干，察干传出其子孙后裔。察干以哉务首领家族的萨达南喀为师学习密咒，以岭地的大师阿玛旺秋绛曲，即朗氏家族的先祖绛曲孜柯为师学习佛法及无死长寿灌顶教诫等，因此寿命很长，故得名为察干，他的本名是绰沃加。察干的长子绰沃潘即是格萨尔王传中的晁同。察干的次子是森伦，幼子是朗琼玉达。森伦娶嘉萨为妻，所生之子即是嘉察，他继承王位。森伦又取果萨为妻，所生之子名格科加，格科加从幼年时起就具足男子九种技艺，如勇猛的狮子，所以被称为雄狮大王、格萨尔，后来他成为整个岭国地区的统治者即国王，所以他又被称为世界之王，亦称世界雄狮大王。格萨尔娶噶氏嘉洛家的女儿珠牡为妻，珠牡是天神化身的女子。格萨尔王及其亲属兄弟、三十勇士等是岭国的主要人物。格萨尔的大臣有岭国幼系的外甥、舅氏等亲戚，如噶地的勇士察香丹玛尚察、扎地方的勇士杰却塔巴、扎察夏雅、扎阿色坚波特周等。在当时，霍尔岗日王及其臣下、北方魔国的具有魔力的魔王兄弟父子不信仰藏区的佛教，而且危害佛教，格萨尔王君臣即是为了降服他们而由佛化身的佛教的护法神众在人间的化身，尤其是岭国格萨尔王是岭国佛法大师阿玛旺秋绛曲的具誓学法弟子，是获得佛法成就的大自在者，同时又是在苯教方面获得成就的大成就者，所以南曼杰莫、玛嘉蚌拉(即玛沁蚌拉山亦称阿尼玛卿山的山神)都追随和帮助他，一刻也不离他的身边。岭国上部的王族的后裔以前金沙江流域河阳(北岸)的大宫殿甲拉桑珠孜，一直到岭钦波达仲之时，从他以后家族分散繁衍，夏仲哇居·索南桑波成为掌握全权的首领，他的后裔即是延续至今的康区的德格土司。此外，在康区中部有护持岭地区的上师仁增衮波伦珠，他是宁玛派的高僧，生活在噶玛恰美

仁波且在世的时期，他们也有后裔繁衍。岭国中部王族的后裔住在金沙江北岸岭地区的热达颇章，由他们繁衍出的后裔在现今有岭地区的岭杰仲仁波且和林仓土司官塔兄弟等人。”[19]

由上述摘引的资料可见，约从公元1800年开始，就有关于林仓土司的家族是岭国格萨尔王的哥哥嘉察霞尕尔的儿子扎拉泽嘉的后裔的诸种说法流传。但是在我们以上所引用的各种资料中，各种宣称林仓土司的家族是王子扎拉泽嘉的后裔的汉文和藏文材料全都是一些主观肯定的说法，没有指出任何一种古籍、古代的家族史、世系史中有这样的明确的记载，而且至今仍然没有得到任何记载从公元1300年到1700年之间的林仓土司的世系是王子扎拉泽嘉的后裔的文献。一般来说，被认为是岭国勇士或王族兄弟的后裔、或者宣称是岭国格萨尔王或王子扎拉泽嘉的后裔的并不仅是林仓土司一家，还有一些家族也被当作是他们的后裔。例如，在《八世达赖喇嘛坚白嘉措传》(1811年成书)中这样记载：

“在藏区东部有多康六岗四水，其中在澜沧江流域的色莫岗，有天神化身的岭国格萨尔王，他英勇贤明、号令森严、气量宽宏、本性善良、乐于交友，行为高尚。格萨尔王的侄子名叫扎拉泽嘉，他的后裔是佛法的信众，成为多康上部十八大部落的统治者。在拉日果地方的谷地中有格萨尔的梅妃和珠牡的牧马场和帐房等，存留至今。他统治着这一片具有诸种殊胜功德的地区。有一次他认识到他利益众生的事业在后藏地方，于是他前去后藏，会见了法主绰浦巴(按《青史》记载，绰浦巴释迦僧格的年代为1074—1134)的一名弟子。”[20]

此外，在《九世达赖喇嘛隆朵嘉措传》(1815年成书)中记载：

“对藏族地区一般有蕃和蕃钦波两种区域划分。蕃钦波所包括的多康下部的通天河流域，被称为佛法兴盛的通天河流域，在通天河岸边有被称为丹玛的地方。该地在佛法前弘时期出过丹玛泽孟、在佛法后弘期出过大瑜伽师贝丹衮波等许多高僧大德，仲敦巴·嘉哇迥乃(藏传佛教噶当派的创始人)曾在该地长期依止上师塞尊巴学法，班钦迷底姿那格尔底在他晚年时曾到过该地并加持祝福，他圆寂后在该地为他建了以舍利装藏的灵塔。在该地还有属于厌胜寺和再厌胜寺(藏史记载松赞干布为镇压地魔、兴盛佛教在藏区各地建了许多镇压地魔肢体的寺庙)的康区隆塘卓玛拉康等庙宇。在其附近还有上师夏鲁哇勒巴坚赞(格鲁派高僧)的亲传弟子尼热·多吉坚赞亲手所建的格鲁派的大寺院丹玛图丹曲科林，成为具足吉祥、洁净的这一片地区的中心。丹玛地区的众人都秉性善良、清净纯洁、皈依三宝、奉行十善法，并且生来具有智慧、贤明勇敢、行为举止高尚。(出生于当地的九世达赖喇嘛)家族血统属于吐蕃古代六大族系或十八大族系的众多的分支中哪一个族系的后裔不能判定，但是无论如何其先祖的世系最先是源于岭国格萨尔王的家族，后来某个时期由于人丁越来越少，最后只剩下女首领曲吉贝宗，而且她开初也没有儿子，因此她请德谢康巴·多吉杰布(1110－1170)和成就者尼塞二人卜算设法，他们二人说：‘应该去朝拜绕行觉卧角钦佛像，向其猛力祈祷，会生儿子，应给儿子起名为觉色贡噶南杰’。曲吉贝宗按上师的吩咐去做了，不久以后生了一个长相殊胜的儿子，并按上师所说命名。觉色贡噶南杰有五个儿子，后裔不断，直至现今的雅杰(指达赖喇嘛的父亲)丹增却迥，家族人丁兴旺，资财富足，享用不断。家族以前的世系到曲吉贝宗一代，从曲吉贝宗以后

的世系为普通的族姓，而殊胜的族姓未能繁衍下来，所以说他们家族的格萨尔王的血统似乎到曲吉贝宗一代已断绝了。”[21]

总之，我认为要断定林仓土司家族的血统究竟是什么，只有一个办法，即是如果有以前西藏萨迦派的首领和历任本钦、历代乃东首领、西藏政府甘丹颇章政权或者是元朝的历代皇帝、清朝的历代皇帝封赐历代林仓土司权力爵位的封文，并且可以看到的话，可以依据这些封文中关于林仓土司的家族来历是怎样记载的，据此可以做出明确的决断。然而直到现在我们都没有见到或听说关于林仓土司家族世系或血统的可信的文字记载，只是大家众口一词地断言，林仓土司家族的血统就是如此，要依此做出结论，岂不是一件困难之事！

二、萨迦巴、乃东政权统治西藏的时代里林仓土司兴盛的情形

《汉藏史集——贤者喜乐世间明镜》(1434年成书)在讲述萨迦的历任本钦和朗钦的事迹的部分中，在叙述夏鲁本钦的事迹之后接着写道：“按照上师的法旨和皇帝的圣旨，从政教两方面加以护持，使国土安乐，佛法显明。与此相同，在多康上部的馆觉、多康下部的林仓(灵藏)，每一个却喀有一名本钦。”[22]另外在《年楚河上游江孜具吉祥夏喀哇家族司徒热丹贡桑帕巴传—信仰的春繁秋实》(即《江孜法王热丹贡桑帕巴传》，1481年成书)中说：“在法座(萨迦寺)的管理康区的四个勒参(馆觉、林仓、夏喀、丹玛)中，格西根敦坚赞管领夏喀勒参，(江孜首领)被委派接替他的职务，所以其家族被称为吉祥夏喀哇家族。”[23]《止贡法嗣—黄金串珠》一书在讲述萨迦和止

贡的战乱亦称止贡寺庙之乱的事因时说:“在三界依怙(指止贡派创始人止贡巴久典衮布)的遗嘱中说:‘不要在平坝上建斗一样的佛殿,也不要在佛殿上建四个经幢’,但是在上述的迥仁波且打算在林热地方建立神殿时,负责世俗事务的官巴释迦仁钦坚持要求,最后在平坝上建了一座方形的像一个斗一样的大佛殿,并在佛殿屋顶的四方建了四个金铜合金的大经筒,三界依怙还指示不要从努布氏家族中找人来担任止贡寺的法座,但是做了这许多违背遗嘱的事情,危害了止贡寺的福缘,所以在觉·努布巴钦波六十六岁的土鼠年(1288年)时,由于官巴释迦仁钦宣称以前大臣萨钦多贝、噶摩多色等曾让官巴释迦仁钦管理吐蕃木门人家,加上在三任官巴的期间和历任的萨迦本钦都关系不好,所以有一些五箭(指邪念)迷了心窍的坏人向皇帝薛禅汗上奏,进行挑拨,于是皇帝下令派来许多军队,领兵的将领是阿叶·释迦坚赞、珠·塔巴坚赞、馆觉·喇嘛坚赞、林·索南坚赞四人,大军到来后,将止贡寺的林仁波且杰觉所建的吉祥多门塔、温仁波且和京俄扎巴迥乃所建的多门塔和无数佛像佛经佛塔、上述的迥仁波且所建的大佛殿及十八尊大佛像、七座多门塔等无数殿堂全都作了火神的喜宴(指焚毁),有许多僧人被杀死,还有上万名出身高贵、精通教法的僧人像被惊散的黄鸭群一样四散奔逃。当时觉·努布巴钦波带着居尼巴仁波且兄弟和止贡寺的几件内供圣物逃到工布地区,他于七十一岁的水蛇年(1239年)去世。当时止贡的属民也大多流离失所,房屋全部被毁,土地荒废。有一些人在山顶上建寨自守,返回的人们也全都惊恐不安”。[24]另外,在俄尔钦贡噶桑布的文集中,有《答林·俄色坚赞问》的内容。[25]

《历辈噶玛巴传略》中的《四世噶玛巴(黑帽系)乳必多吉

(1340—1383)传》记载："此后，(阳土狗年1358年)十二月一日，到达丹玛的隆塘地方，林地方的本钦、都元帅、招讨(使)等人前来会见。"[26]该传记接着还说："住在拉顶地方之时，林·绛曲桑波都元帅有一年幼的儿子。"[27]与此相类，《历辈噶玛巴传略》中的《五世噶玛巴得银协巴(1384—1415)传》记载："受夏喀的林地方的本钦绰沃坚赞的邀请前往，给本钦、万户长、达鲁花赤等有官职的地方首领为首的苯教信徒等人众传授了斋戒的戒条，以教法满足了他们各自的愿望。此后又应馆觉本钦俄色南喀的邀请于狗年(阳木狗年，1374年)三月上旬前往。"[28]该传记后面又写道："给帕木竹巴封给阐化王(藏语意为化身增盛之王)的官职，给止贡巴封给阐教王(藏语意为教法增盛之王)的官职，给后藏达仓巴(萨迦派)封给辅教王(藏语意为护持教法之王)，给林仓巴封给赞善王(藏语意为依靠善业之王)之官职，给馆觉首领封给护教王(藏语意为守护教法之王)的官职，使得吐蕃地区获得安乐。"[29]《智者喜宴》中说："夏喀的本钦绰沃加、万户长、达鲁花赤、馆觉的本钦南喀俄色等拉德、米德的民众邀请他前往。"[30]

《历辈噶玛巴传略》中的《六世噶玛巴(黑帽系)通哇顿丹(1416—1452)传》记载："此后，因林地方的本钦等人的邀请，他前往上下木拉、协科、甲莫等地，以教法满足各地的拉德和米德民众的愿望，在康玛寺完成了写造《丹珠尔》的顺缘。林地方的本钦僧格坚赞又请他到丹玛去，以教法满足那一带民众的愿望"。[31]《智者喜宴》在讲述七世噶玛巴却扎嘉措(1454—1506)的生平时写道："他去了丹玛等地方，又去了林仓地方(1466年)，当时该地有许多仇杀和战乱之事，他设法为各方调解，委任了新本钦，使拉德和米德平安，获得暂时和久远的利

乐，具有无量的恩德。”[32]该书的后面还接着写道：“林仓赞善王塔巴坚赞迎请他到色康地方，向他献了盛大的供养，并请求传授《大般若经》。”[33]又说：“当噶玛巴红帽系四世活佛与林地方的赞善王在止觉拉康会见时，出现了许多奇异的征兆。”[34]该书后面又说：“此后，因林地方赞善王迎请，他去了隆塘各地。林地中部的都司定增意希又请他到丹萨垅喀（1473至1474年），把侄子定增俄色和定增扎巴二人献给他当侍从，并拨给他属民百姓。此后他去了康玛和赞丹拉康，万户长俄色坚赞把侄子南杰扎巴献给他当侍从，并在尼丹顶地方为他设立曲德（属于寺院宗教首领的百姓）。”[35]该书在讲述七世噶玛巴却扎嘉措的亲传弟子们时也指出：“还有林地方都司定增俄色等有官职的官员高僧等。”[36]

与此相同，《历辈噶玛巴传略》中的《七世噶玛巴（黑帽系）却扎嘉措传》中说：“调解了林地方的内争战乱，委任了新的本钦，使所有百姓都得到利乐。”[37]后面又说：“林地方的赞善王迎请他前去，把亲属和儿子献给他，他还得到许多首领的唐卡画像。林地中部都司定增意希迎请他前往，把侄子定增俄色和定增扎巴二人献给他做侍从，拨给他曲德百姓。他又去丹玛赞塘拉康等地，万户长把侄子南杰扎巴献给他，在尼丹顶地方为他设立曲德。”[38]《历辈噶玛巴传略》中的（红帽系四世噶玛巴却扎意希（1453—1524）传》记载：“林地方的都司、本钦等人对他恭敬供奉。”[39]《智者喜宴》中讲述红帽系四世噶玛巴的生平时写道：“林地方的首领、本钦、都司等人对他恭敬服事”。[40]《历辈噶玛巴传略》中的《红帽系五世噶玛巴官却演拉（1525—1583）传》记载：“在哉雪地方，林地的首领向他献了大供养，在澜沧江流域，果洛的首领们和林地中部的首领迎请他到古司

去(1564年),向他献了大供养。"[41]后面又说:"曲杰止岗巴和督地首领、林地首领等聚集金沙江流域的无数僧俗百姓,他以教法满足了他们愿望:"[42]《历辈噶玛巴传略》中的《八世噶玛巴(黑帽系)米觉多吉(1507—1554)传》记载:"此后,应林仓首领的邀请从颇得岗噶前往,在济朗地方亲见圣者龙树现身,在斯多地方住了一个月,然后前去果斯日楚,在那里为林地的首领定增桑布做了许多预言。"[43]《历辈噶玛巴传略》中的《九世噶玛巴(黑帽系)旺秋多吉(1556—1603)传》记载:"他从澜沧江流域动身,受林地中部的首领的邀请到达古坦日浦地方(1564年),接受供养,并在当地欢度木牛年新年。然后经过赞塘,到了桑年巴寺院强林寺,金沙江流域的高僧、僧人、施主等前来会见礼拜,并献了无数的供养。"[44]

从上述的这些记载分析,可以看出在萨迦巴和乃东政权统治西藏的时期,在多康地区有历代的林仓万户长或称林仓本钦,他们是否全系穆波冬氏的后裔或是古司林仓土司的后裔,依据现在手头的零散资料还难以做出判定,有可能是在萨迦巴掌权的某个时候委派萨迦派的僧人担任万户长而来到林仓的。这些还需要继续发掘资料进行研究。

三、历代林仓土司的简明世系

关于林仓土司是多康地区的所有地方领主中血统最为高贵、传承最为久远的说法很多,如说:"山脉延绵不断的是杂嘉潘秀(横断山?),河流奔腾不绝的是黄河水流,人种延续繁衍的是穆波冬氏。地方最出名的是玛域,首领最有名声的是这家,山峰中最有名的是玛沁蚌拉"。这样的宣扬首领家的各代

人的业绩，他们的努力和声威，获得成就的征相，修行证悟的经过的词句很多。现在我们如果对这些话语去除那些夸饰的成份，集中那些真实的含义，不是仅仅从字面上去了解认识的话，我们就会发现所谓林仓土司是岭国穆波冬氏的延绵至今的后裔以及他们的权势荣光的说法其实是很难找到可信的实据的。不过我们在这里可以把这些说法中提到的林仓土司的各代人的名字串列如下。

关于岭国王族的幼系在冬奔巴·嘉察霞尕尔以前的世系传承问题，在各种不同的版本的《格萨尔王传》中有各种依据不同的冬氏族系而提出的种种说法，其中我认为最为可靠的大概是林仓宗果寺的堪布居美图丹嘉央扎巴，(约1883—1945年)所编著的《世界雄狮大王格萨尔王传记—降生之部》，这是因为该书的结尾处写道："《格萨尔王传》有着各种不同的版本，本书是以奔巴霞尕尔的延续不绝的后裔多康岭国的首领的先祖们在世时期的可信的古籍文书作为根本依据而讲述的。"[15]该书又说："这部合乎规范的格萨尔王传，是由护持岭国的掘藏大师喇嘛嘉央钦则旺波按照金刚成就持教法王其美珠巴德的依据以往的古籍、写本、神示等编写的指示而写作的。"[16]所以该书当是有所依据的写本。在《格萨尔王传—降生之部》中记载："穆波冬氏的世系中，却潘纳布娶了色萨、安萨、江萨等三个妻子，色萨生子拉雅达噶，安萨生子赤江白杰，江萨生子扎督本美。他们三人的后裔分别成为长系、中系、幼系。其中幼系的传承是，扎督本美的儿子为托拉本，托拉本的儿子是却拉潘，却拉潘娶绒萨、噶萨、穆萨三个妻子，绒萨所生的儿子是班智达金色仙人转世的总管王绒察察干，他被委任为岭国的总管王。噶萨所生的儿子为玉嘉，穆萨所生的儿子是婆罗

门善施的化身森伦。总管王察干娶蕃萨美朵扎西措为妻，生长子玉潘达加，次子年巴曲加、幼子朗穷玉达、女儿拉莫玉珍。森伦娶嘉萨拉噶卓玛为妻，于阴水牛年生了冬奔巴家族的嘉察霞尕尔，[47]森伦还娶果萨拉莫为妻，生的儿子即是格萨尔王。"[48]另外，在《岭国王统简说—悦耳螺号声》书中分世界形成及岭国拉德的王系两部分，关于世界形成部分是以《朗氏家族史—灵犀宝卷》为基础写的，关于岭国拉德的王系部分说："在吐蕃人先民的六大姓氏中，年萨夏米玛亦名年莫热噶阿措所生的儿子为冬·却拉潘(第1代)，由他下传三十七代时却潘纳布出生(38代)，却潘纳布娶色萨、安萨、江萨三个妻子，分别生了拉雅达噶、赤江白杰、扎加本美(39代)三个儿子，他们的后裔被称为岭国王族的长系、中系、幼系，其中长系有色巴八兄弟，中系有翁布六部落，幼系有穆江四部落的区分。幼系扎加本美的儿子为托拉本(40代)，托拉本的儿子为却拉本，却拉本娶了绒萨、噶萨、穆萨等三个妻子，绒萨生子为总管王，穆萨生子为森伦(42代)，噶萨生子为玉加本。其中的森伦娶了嘉萨、绒萨、果萨三个妻子，他们分别生的儿了是嘉察霞尕尔(43代)、绒察玛勒、果察格萨尔大王等。在当时人们普遍称颂说：'天上有日月星辰，地上有森伦的三子'。森伦三个儿子中的嘉察霞尕尔娶热萨为妻，生的儿子名叫扎督拉泽，或称扎拉泽嘉。扎拉泽嘉的儿子是年·甲哇加布(45代)，甲哇加布有三个儿子，即达波阿雅本杰(46代)，达德雍仲加布林官巴·珠托贝吉僧格。阿雅本杰的儿子是仁钦多吉，仁钦多吉有绰沃潘和仁钦加布两个儿子。绰沃潘的儿子是格潘达达(49代)和仲释迦仁钦。格潘达达的儿子是都司桑结坚赞(50代)，桑结坚赞的儿子是都司僧格坚赞(51代)，僧格坚赞有四个儿子，即都司定增

意希(52代),钦波达仲、赞善王塔巴坚赞、万户长俄色坚赞。定增意希的儿子为都司噶玛坚赞(53代)。噶玛坚赞的儿子是都司次仁扎西(54代),次仁扎西的儿子是达钦索南桑布(55代),亦称毕图诺颜。索南桑布的儿子是官布仁钦(56代),官布仁钦的儿子是官布伦珠(57代)。官布伦珠有两个儿子,长子任司徒官职在十八岁时去世,次子多吉桑波(58代)有两个儿子,其中的官布南杰没有儿子,其兄弟仲巴伍金次仁(59代)掌政。仲巴伍金次仁有四个儿子,长子贡噶索南噶旺卓都孜,次子官布达杰,第三子幼年夭逝,第四子为官布占堆(60代)。官布占堆的儿子为坚贝(61代),他还有一个兄弟幼年夭逝。坚贝的儿子为旺钦曲迥(62代)。旺钦曲迥的儿子为旺钦丹增曲杰(63代),他还有一个弟弟幼年夭逝。旺钦丹增曲杰有三个儿子,长子和幼子都幼年夭逝,次子林地方的大法王平措格勒热丹(64代),他护持我们林地方的所有拉德米德,享寿六十三岁,最后在印度东部属于哲孟雄(锡金)地区的噶伦堡逝往法界。平措格勒热丹的长子为格孟活佛的转世,幼年时去世,次子为晋美旺堆曲杰,幼子为林济仲雪珠丹培,他们二人为林仓土司家族的第六十五代传人。”[12]

此外,在计算林仓土司家的传承世系时还有一些应该仔细推敲的问题。例如,按上述的记载,扎拉泽嘉的儿子为年·甲哇加布,但是在《噶妥教法史明灯》一书中记载:“噶丹巴德谢(1122—1192)在他三十三岁时去了木雅、绛域和林仓地方,与各地的首领建立了福田和施主的关系。他三十九岁时去了岭国王子扎拉泽嘉去世的地方,献了嘉察的盔甲和大刀等,与岭地的王子扎拉达杰建立了特殊的施主与福田的关系。”[13]另外《噶妥寺目录》一书15页2行记载:“(噶丹巴德谢亦名颇巴塔

叶)前往岭国的国王去世之地，献了嘉察的盔甲和刀剑等。"[1]《康区德格古刹噶妥寺志》中记载："嘉察的大刀，岭国大多数勇士的盔甲武器等，作为扎拉泽嘉葬仪的物品，连同扎拉泽嘉的马匹、盔甲、武器等献给了上师僧哈噶拉达，这记载在历任住持传之中。"[2]与上述《噶妥教法史明灯》的记载相符，苏莽其美却吉喜年(1987年成书)所著的《达波噶举的支派叶巴噶举的绛达那南木卓塔巴钦波林寺简明历史—吉祥天界鼓声》一书有："第三，叶巴仁波且(叶巴意希孜，1134－1194)兴建寺院并将岭国祖传宝物迎请来寺的情形。"[3]该书后面继续写道："岭国格萨尔王的侄子、岭国幼系的首领王子扎拉泽嘉的儿子是扎拉达杰，扎拉达杰和他的儿子达桑桑结嘉措的时期，他们住在德格的林地区的现今古司寺所在的地方。当时林地方的喇嘛曲杰麻尔巴多次向叶巴仁波且请求，请他赏光前往林地方，后来又派人送来许多礼品，催促上师动身。后来当扎拉达杰去世时，又请求叶巴仁波且前去担任超荐亡魂的上师。叶巴仁波且前去，很好地做了超荐亡魂及祈祷的法事，因此桑结嘉措对上师叶巴仁波且特别信仰，他恳切请求叶巴仁波且留在那里做他长期供养的福田，但是叶巴仁波且没有同意。桑结嘉措心想：'把岭国的佛像、佛经等以及财物等献给他，上师随从不多，路途又远，没法把这些宝物运走，就有可能会在这里长期安住下去。'于是把蓝纸上金汁书写的《十万般若颂》九十函为主的佛经佛像以及各种法器、盔甲武器等岭国四代国王时期的各种宝物全都献给了上师，上师也高兴地接受了，林仓土司主仆等人也都为此心满意足。后来叶巴仁波且要求把这些佛经佛像物品全都运到对面的山上去，林仓土司等人以为他打算在那里修建一座寺院，于是高高兴兴地把所有物品

都运到那里去了。上师用会供食物引来许多鹰，让它们吃饱，然后每一只鹰带了一件佛经佛像及盔甲武器等飞走，一件也没有剩下，使林仓土司等人不知所措。这件事说明叶巴仁波且的前生是格萨尔大王，由于先前的誓愿前来取走了祖传的宝物。不久以后叶巴仁波且就返回了自己的地方。"[64]另外，止贡穷仓第一世活佛仁增却吉扎巴(1597－1659)的传记中记载了在达那寺中朝礼岭国的《般若十万颂》及各部写经上的标题、题记的情况，该书记载说："到达绛达那寺时(1616年前后)，朝礼了岭国的三十英雄和格萨尔王所写造的《十万般若颂》，在格萨尔王所写造的《十万般若颂》的题记中说格萨尔王即是赤松德赞王，他供养的福田是莲花生大师，珠牡即是意希措嘉(赤松德赞的王妃之一)。由此可见格萨尔王的时代在赤松德赞之后。"[65]因此，上述达那寺的史料中记载的该寺有岭国的祖传宝物与十七世纪初仁增却吉扎巴亲自朝礼《十万般若颂》的记载正好相互证实。阿波和旺钦道嘉兄弟合写的文章中说："有岭国却拉潘的后裔中，幼子的世系将传九十九代的说法。按照这种说法，嘉察霞尕尔与其妻热萨桑措的儿子为扎拉泽嘉，扎拉泽嘉娶达萨玉亦准玛为妻，生子为达察年达本沃。达察年达本沃娶卓萨绛曲卓玛为妻，生子为卓察朗本达雅。他们的后裔延绵不断，而且成为吉贝加喀仁莫城堡即今天被称为桑扎颇章的城堡的主人，也即是林仓古司王的先祖。"[66]另外，由岭国王族的后裔仁增扎则多吉在果洛的那玛尔湖中获得的丹玛地方的喇嘛却吉旺秋用汉地的墨书写的埋藏于北方的沼泽区的僻静处的伏藏文书《格萨尔王传地狱之部闻者解脱》中说王子扎拉译嘉的儿子是拉丹俄噶，[67]这个拉丹俄噶和上述的扎拉达杰、年甲哇加布、达察年达本沃等是同一个人的不同

名字还是几个不同的人，还需要仔细研究。另外，上述的都司定增意希、钦波达仲、赞善王塔巴坚赞、万户长俄色坚赞为兄弟四人，并与黑帽系七世噶玛巴却扎嘉措(1454－1506)结成施主与福田的关系，不过在《德格土司世系史善业宝串增益利乐》一书中说，德格土司家族的第三十一代名叫博塔，是他的父亲迎请成就者唐东杰布(1385－1464)到额曲和达曲河流域的，而他的父亲德钦索南桑波与钦波达仲应是同时代的人，"……渐次到达甲拉，当时该地由名叫钦波达仲的首领掌管，他们会见了他，他似乎是一位大臣。"[13]然而穆桑完德·坚白桑波(1901－1980)所著的《德格土司简史语种莲花》中说："岭国晁同·涅察阿丹的后裔分扎、乌、达三支，在甲拉的是首领达仲，"[14]由此可见对钦波达仲生活的时代及他的血统传承等还应当做一些考察分析。另外，《掘藏师仁增尼玛扎巴(1647－1710)传》中说："此后，因林仓方面的邀请，于阳铁马年(1690年)前往岭塘地方，在卓玛自然显现的山崖处，得到了《药师佛教法甘露》经典和以前法王松赞干布时期的度母像等伏藏物品，在岭塘地方的一个山间小庙中作较长时间停留，得到信众的崇奉，林仓的首领多吉衮波等贵族人等也都前来服事。特别是林仓首领把扎曲河上游的日古寺的土地全部献给他，请他在那里修建一座寺院，他临时建了一座小庙居住。当时他到手了一件边地军队的寄魂石，镇伏了达曲河流域，并且有预言说，如果能够建成一座佛殿，对整个多康尤其是林仓的百姓和教法各个方面都大有好处。他们施主福田也准备按预言所说兴建一座寺院，但是由于其他一些出于教派门户之见进行阻挠，寺院未能兴建，所以对整个多康尤其是林仓等地的政务产生了一些危害。"[15]该书在列举仁增扎巴的弟子时列有出身高

贵的林仓首领多吉衮波[51]。在第一世佐钦活佛白玛仁增(1625—1697)的亲传弟子中,列有“林仓首领官波伦珠[52]。此外,在司徒班钦却吉迥乃(1700—1774)的传记中说:“其转世降生为林仓家族的首领衮波伦珠的儿子,十一世(噶玛巴)活佛主持认定并起名为勒雪玛哇尼玛,但是林仓的人们按自己的意愿让他去学修萨迦的教法、所以他在幼年时去世。”[53]又说在第二世恰如尼扎活佛白玛特却丹贝坚赞(1712—1771)在世时,有林仓地方之王多吉桑布。[54]《俄尔寺历任法台续补》一书中说:“铁猪年(1731年)林仓地方的女首领索南吉给萨迦、俄尔寺为首的后藏各寺院送来了布施。”[55]又在列举俄尔寺堪钦强巴贡噶丹贝坚赞(1829—1870)的亲传弟子中执掌一方政教权力的僧俗地方首领的名单时,提到“具有政教慧眼的林仓王子喇嘛贡噶潘德却吉坚赞、具有智慧福德的林仓仲巴喇嘛强巴贡噶潘德宁波、特却丹贝坚赞等人”。[56]第二世热振活佛赤钦阿齐图诺门罕洛桑意希丹巴饶杰(1759—1816)所著的《皈依、发心、祈祷短文》的末尾处有:“具有信仰力的奉行佛法的林仓女首领南喀卓玛”。[57]在其他文书中还提到“林仓首领旺钦丹增却迥和甲都涅格官波南杰(1799—1865)二人结为亲家。”[58]工珠活佛云丹嘉措(1813—1899)的自传(1885年成书)中有:“林仓的僧人嘉央楚臣桑布。”[59]秀赛大译师仁增却吉桑莫(1865—1951)的自传中说:“又有林仓之王(掘藏师旺钦丹增却吉杰波其美珠巴德)前来,听说他是得到授记的掘藏师,我认为是一个好的缘起,就向他请求天女旗陀离教法的灌顶、断离、会供等,并请问‘四悟三离’之意义,他握住我的手说:‘解悟过去不留恋,说着扳过我的一个手指,又说:‘解悟将来不盲从,解悟现在不散乱,依此三离生超越三时之智慧,是为四

悟'。由此我生起对他的信仰。他又说我是女成就者意希措嘉(赤松德赞之妃,后出家学佛)的真身,要我传授白度母长寿灌顶和度母教诫,我献给了他,然后离去。"[70]

与此相类似,嘉央钦则却吉洛追(1893—1959)的传记中说:"林仓的法王旺钦丹增却杰夫妇在上师十岁(1902—1903年)时住在噶妥寺时前来会见,结立法缘,上师凭记忆口诵了《文殊菩萨颂》,使法王夫妇生起无比的信仰,热泪盈眶。后来迎请上师到法王的宫殿中主持修法及药师佛供修,法王给上师传授了天女旃陀离的灌顶法、法王本人心中所受的伏藏经典《十万般若颂》《无量寿经》,还传授了灌顶,为上师去除了寿命违碍,建立了吉祥缘起,互相之间信仰敬奉。"[71]在林仓的这位大掘藏师法王身前,活佛坚白若必洛追也请求过长寿灌顶,[72]掘藏师法王还被南方不丹的第一代执政者乌坚旺楚克(1862—1926)和第二代执政者晋美旺楚克(1905—1952)尊奉为顶饰(即奉为上师)[73]。在大掘藏师恰如仁增尼玛扎巴(1647—1710)的掘藏弟子当中,有林仓宗果的掘藏师白玛旺秋[74]、林仓王子掘藏师白玛杰巴则(未见生卒年记载,当是生活在1747—1806年)[75]、林仓掘藏师噶旺若巴则[76]、林仓大掘藏师白玛卓都则[77]、林仓土司传人、掘藏师仁增扎则多吉,他们是否出生于岭国古司王的后裔家族,还需要考证分析。

重要说明:

林仓扎巴日古活佛噶玛楚臣居美赤列(1952年生)最近新编写了一部《林仓王统世系集要》,但是我没有得到此书,同时我也没有机会向还在世的林仓土司夫人德萨格桑曲珍为首的

至今健在的林仓的老人们请教，因此本文必有许多错漏，本文并不是林仓土司正式的公文或世系记载，此点尚祈读者们鉴察。

附言

由经济繁荣、文化发达的东方之国日本的成田山寺的佛教大学主办的第五届国际藏学家大会上，本人在1989年8月28日作了题为《岭国古司王的血统及世系简析—国政七宝增益吉祥》的内容分为七节的论文的发言。此次会议将与会者的论文汇集发表时，只能采用我的论文的约20页的内容，因此我将论文的文前祈愿、文后赞颂、附录及四节内容减去，故读者见到的只有三节。哲蚌寺郭莽扎仓僧人阿旺隆多帮助我查找了部分资料、喇钦扎呑强巴坚赞审读了文稿，安多佑宁寺扎西顿珠帮助印制了论文的铅印本，在此谨向他们表示感谢。本文中错误之处必有不少，都是由于本人学识浅薄造成，祈愿由此产生的罪过都只降落到我独自一人的身上！

注　释

①阿列克山德拉·达维·尼尔夫人编者《伟人岭国格萨尔王的一生》日德尔公司，伦敦，1959年版，15－16页。在1931年出版的该书的法文版的封面内有林仓法王仁增白玛协巴·旺钦丹增却吉杰波的年龄约在五十岁上下的照片。她与林仓掘藏师分会的情形见上述英文版35－37页。该书的英文版第一版出版于1933年。

②见注①书36页。

③乔治·尼·罗列赫《岭格萨尔王的史诗》，《孟加拉皇家亚洲学会学报》，第8卷，1942年。

④《格萨尔王传》第1卷，不丹，廷布，1979年版，11页。

⑤夏格巴·旺秋德丹《西藏政治史》，噶伦堡，1976年版（藏文），上册，259页。

⑥阿列克山德拉·达维·尼尔夫人、喇嘛云丹编著《伟人岭国格萨尔王的一生》，有曲杰仲巴作序，香跋拉出版社，波士顿，1987年，第8页。

⑦阿波、旺钦道嘉《青海省黄河上游是岭国的地区》（以下称波和旺钦道嘉文），《章恰尔》，1981年第3期，44－45页。

⑧上官剑壁《关于史诗格萨尔王传及其研究》《西藏研究》，1982年第2期，84页。

⑨同上注，89页。

⑩工珠·云丹嘉措1893年著《钦则旺波传》和三世朵珠钦活佛晋美丹贝尼玛1895年著《钦则旺波传》中都未见到这一说法。

⑪旺钦道嘉《论岭国格萨尔王生于扎科并在黄河上游成长》（以下称旺钦道嘉文），《青海群众文艺》，1984年第3期，59页。

⑫洛追嘉措《简论格萨尔王及格萨尔王传》，《西藏研究》，1984年第1期，38页。

⑬索南顿珠《简析岭格萨尔王传》（以下称索南顿珠文），《西藏研究》，1984年第3期，83页。

⑭南喀智美热绛仁波且心传伏藏本《岭格萨尔王传》，第一函，（其中的《岭格萨尔王的奇异故事摄要》）》大吉岭，1985年版，44－45页。在康日仓·洛桑多吉编的《印度西藏王统世系教法史集要》（瑞士，1989年版，294－307页）中收入了《岭格萨尔王的奇异故事摄要》，请参阅。

⑮毛尔盖·山丹《关于格萨尔王的来历简说》，《章恰尔》，1985年第4期，50页。

⑯嘉摩周巴《岭格萨尔与史诗中的格萨尔》，《西藏研究》，1986年2期，50－51页。

⑰诺尔德《世界格萨尔王的族系和出生地》，《章恰尔》，1987年第2期，58页。

⑱阿甲祝氏扎西嘉措（是否即是吉龙扎西嘉措）和特却多吉[他是

贡塘活佛官却旦贝准美(1762—1823)晚年的亲传弟子,阿木却乎参尼寺的第三世阿木却乎活佛嘉央钦绕嘉措(约生于1847年,约逝于1941年)、朵钦则意希多吉(1800年生)二人在早年曾与他有关系,他是属于噶妥寺系统的一名果洛的喇嘛]合作编选,四世阿木却乎活佛洛桑图丹钦绕嘉措(1944年生)依据他得到的手抄本刻版印行,92叶2行。

⑲同上注,98页14行。

⑳《圣者世自在观音菩萨的历代化身的传记—珍宝串珠》(即在达兰萨出版的历辈达赖喇嘛传略的合编本,铅印,共五册)中的第穆呼图克图诺门罕洛桑图丹晋美嘉措1811年著的《八世达赖喇嘛坚白嘉措(1758—1804)传—世界广饰》,达兰萨拉、特钦曲林私人图书馆,1977年版,第3册,480页。

㉑第穆呼图克图洛桑图丹晋美嘉措1815年著的《九世达赖喇嘛洛桑丹贝迥乃隆多嘉措贝桑布传—激发信仰》,哲蚌寺甘丹颇章木刻本,13叶6行。

㉒达仓宗巴释迦比丘室利跋陀罗(班觉桑布)1434年著《汉藏史集—贤者喜乐世界明镜》,不丹,廷布,1979年版,下册,432叶4行。

㉓晋美扎巴乔列南杰著(1481年成书)《达玛热扎传—信仰的春繁秋实》,达兰萨拉,藏文图书馆,1978年版,13页4行。

㉔四世止贡切仓活佛丹增白玛坚赞1803年著,尊追僧格印行,1977年版,177页3行。

㉕《萨迦全集》,东洋文库,东京1969年版,第10函,389叶,1—2行。

㉖司徒却吉迥乃著、泊译师才旺贡洽补充《历辈噶玛巴传略》,德里,1972年版,上册,345—355页。毕达克《西藏边境地区的元朝管理体制》,载海尔格·乌巴赫、坚巴·邦隆编《西藏研究论文集》,第四届国际藏学学术讨论会会议文集,穆里赫1985,穆城,1988年,376页。

㉗《历辈噶玛巴传略》,上册,371叶4行。

㉘《历辈噶玛巴传略》,止册,451叶3行。艾略特·史伯岭指出:夏喀林仓的本钦绰沃加或称夏喀本钦绰沃加即是汉文史料中明朝实录中所

记载的灵藏的首领却白坚赞，他的生卒年没有记载，不过他与明朝有联系的时期是在1392年至1423年。若欲详细了解，请参阅艾略特·史伯岭《明朝前期对西藏的招抚：对明朝皇帝在早期用“分而治之”的办法统治西藏的说法的考察》，印第安那大学，布鲁明顿，1983年，162－170页，（未出版的哲学博士论文）。

㉙《历辈噶玛巴传略》，上册，462叶2行。

㉚巴俄·祖拉陈瓦《洛扎教法史》，亦称《智者喜宴》，北京民族出版社，1986年版，下册，1001页。

㉛《历辈噶玛巴传略》，上册，524页，3行。

㉜《智者喜宴》，下册，1057页。

㉝同上注，下册，1058页。

㉞同上注，下册，1070页。

㉟同上注，下册，1070页。

㊱同上注，下册，1112页。

㊲《历辈噶玛巴传略》，上册，545叶。

㊳《历辈噶玛巴传略》，上册，552叶，2行。

㊴《历辈噶玛巴传略》，上册，552叶，3行。

㊵《智者喜宴》，下册，1116页。

㊶《历辈噶玛巴传略》，下册，101叶，1行。

㊷《历辈噶玛巴传略》，下册，101叶，2行。

㊸《历辈噶玛巴传略》，下册，20叶，5行。

㊹《历辈噶玛巴传略》，下册，147叶，2行。

㊺居美图丹嘉央扎巴《世界雄狮大王格萨尔王传记》包括《萨生之部》、《占据玛域》等部，1979年不丹廷布新版，第一册，371页。

㊻同上注，372－373页。

㊼同上注，174－176页。

㊽同上注，228－244页。

㊾《岭国王统简说一悦耳螺号》一书是达日扎巴扎涅格尔底（即宗

寺堪布嘉色活佛喜饶扎巴)依据旧写本校订和增加章节标题后抄录的写本。此书在1979年后抄写后,在印度的林仓人士、本教寺院敏林雍仲寺的创建者赤列嘉措先生从家乡带来了写本,并抄录一份寄给我。此处所引的内容见该书3－4叶。

㊿旺钦道嘉文,58页。

(51)索南顿珠文,81页。

(52)此书在1960年后在印度有新的写本,但内容不完整,我本人有一完整写本,见第20叶。

(53)此书是冬仲巴萨迥喇嘛热扎从家乡带来的一份抄写本,为草体字,书中的说明为:"多康噶举派的寺院苏莽伦珠林寺的弟子、曾依止贡钦喇嘛仁波且钦绕等高僧学法的流浪僧人其美却吉喜年因见以前所有的达那寺寺志、天命皇帝赐给的诏书、叶巴上师传记、教法传承史等大量史料都在时局变动中散失,无法挽回,只能依据现有的一些传记和家族世系的资料加以汇集整理,并加上前面的说明和中间章节诗句,正文是按以前的记载原样录入,于第十七饶迥开始的火兔年(1987年)11月15日编成此书(达那寺简明历史)。"见该书20叶正面4行。

(54)同上注,25叶背面5行。

(55)止贡仁增却吉扎1659年所写的他的自传《直接叙述自己的经历故事——诚实喜宴》,该书136页叙述了岭国格萨尔王的根本业绩和上师传记的主要内容(达兰萨拉,西藏图书馆,1981年版)。参阅该书前言12－40页。

(56)阿波和旺钦道嘉文,44－45页。

(57)《岭格萨尔王传地狱之部》,本教托布嘉寺印本,1973年,470－471页。

(58)德格萨迥喇嘛才旺多吉仁增强巴贡噶桑结丹贝坚赞1828年著《德格土司世系史善业宝串增益利乐》,德格木刻版,第6叶正面5行。

(59)古绒穆桑完德坚白桑波亦名止如玉夏,或称次仁喇嘛,他于1941年著《德格土司简史语种莲花》,我从嘉喀堪布却扎丹培处得到此书,按

我得到的印本，此句在第10叶。

⑥达岗克却阿旺洛追亦名古如扎西于1807年至1809年间所著《佛法心要大密教法前弘期圣义深密教法史—智者喜乐妙语欢乐海》(简称《郭扎宁玛派教法史》)，丹巴卓新版，1979年，第4函，48叶。

⑥《郭扎宁玛派教法史》，第4函，185叶。

⑥《郭扎宁玛派教法史》，第4函，211叶。

⑥《大司徒噶玛丹贝切自传—离垢水晶镜》，八蚌寺刻本，第30叶背面6行。

⑥《大圆满上师德却柯洛所传喇钦大自在依止修三业补足供养赞颂仪轨》，草体手抄本，第2页背面1行，题记中说："因林仓土司多吉桑布劝请，名叫仁增(即二世尼扎活佛)者写于曲赤塘地方。"

⑥《艾旺寺历任法座事迹—珍宝鬘饰补续本加持利乐吉祥》(道果教法传承)勒加堡萨迦学会新版，1985年，第25函，570页。

⑥同上注，1983年，第7函，638叶。

⑥《赤钦丹巴绕杰文集》，(达兰萨拉，西藏图书馆，1985年，第2函，411页。

⑥达西次仁《涅绒工布朗杰，一个十九世纪的康巴勇士》，载《西藏文明之声》，巴巴拉·尼米兹·阿齐兹和马修·开普斯坦编，曼努哈尔，新德里，1985年版，209页。

⑥《致力各种教法和谐的僧人洛追塔页叶事迹—杂色宝贝》，不丹，巴卓新版，1976年，工珠活佛文集，第16函，392页2行。

⑦岗秀嘛尼大译师仁增曲尼桑莫传—智慧安乐》，西藏木刻本，220叶正面6行。

⑦尊胜上师居美特却丹贝坚赞(1910年生)所著《尊胜上师嘉央却吉洛追传—奇妙总汇乐园》，石印本，103页。

⑦1989年7月10日作者听达兰萨拉的西藏图书馆的绘画教师扎巴格·桑结意希亲日所说。

⑦作者1982年3月27日听林仓公子晋美旺堆却杰亲口所说。

(74)《郭扎宁玛派教法史》,第3函,138叶,第4函,65叶。

(75)《郭扎宁玛派教法史》,第3函,178叶,第4函,285叶。

(76)《郭扎宁玛派教法史,第4函,126叶。

(77)《嘉央钦则旺波文集》第19函中的《名册》,290、297、301、305、3

等页。

敦煌藏文早期写本传统*

[前苏联]勒·斯·萨维茨基 著　张　云 译

敦煌(东北突厥斯坦)的藏文手稿,在20世纪初 A·斯坦因和　P·伯希和的探险之后开始为学者们所熟知,他们搜集了极其珍贵而为数众多的各种书面文献资料,这些资料至今保存在伦敦(印度事务部图书馆)和巴黎(国家图书馆),还有一少部分保存在其他国家。古老的藏文手写本文献立刻引起专家们的极大关注,而且至今仍是全面研究公元一千年西藏和中央亚细亚历史的重要资料。

在(前苏联)科学院东方学研究所列宁格勒分所收藏最多的敦煌古文字资料中,较早被查明并被编目的只有两份藏文原件,其中一件是佚名汉文文献的藏文音译,而另一件是一页5×7厘米的残片,内容是藏文佚名著作之一部分。[1]

我们编目的宗旨是:把保存在科学院东方学研究所列宁格勒分所收藏品中的214件藏文纸制手卷,纳入科学的规范之中。

手卷的内容与形式,依我们之见,毋庸辩驳地证实:它们

---

* 依据前苏联科学院东方学研究所列宁格勒分所收藏品资料。

是在东北突厥斯坦制作成的，更准确一些说，是在敦煌制作的，我们试图查明这些手卷是怎样出现在我们的收藏品之中的，纸板盒上的铅笔题记，表明了（前）苏联科学院东方学研究所的前身——亚洲博物馆的藏文手卷的出现时间（即年代范围）。在其中的每一个纸板盒中，各保存有2—3部手卷："记。13/III，1913，146叶（收。26/III）"。它要表示的内容是："[从]1913年3月13日记录，146叶（3月26日接收）。"

有关1913年亚洲博物馆活动的综合报导宣称："从俄罗斯中亚和东亚研究会得到C·B·马洛夫自中国甘肃省运来的回鹘文写本；从其他地区运来七件蒙古文写本和一捆藏文手卷。"[2]担任科学院学术秘书的科学院院士斯·伏·勃尔金布尔克，在1913年3月15日的会议上报告说：他"从敦煌获得一捆藏文手抄本"，并建议把它们移交给亚洲博物馆。[3]在装有手抄本的盒子上，写明日期是1913年3月13日，无疑与这次会议有关联。在这次会议上，决定转交"一捆"藏文手抄本，而且大概在同年3月26日置之于亚洲博物馆。

此外，既在有关亚洲博物馆1913年活动的综合报告中，又在科学院关于手抄本通报的决议中，谈到"一捆"藏文手抄本，而"一捆"，恰好是运送手抄本的最合适的形式。因此，在这些通报中恰巧谈到敦煌手卷，这是完全可能的。在通报中，未指明在什么地方得到的藏文手卷，但是我们断定：它们是1913年初，由在乌鲁木齐（东北突厥斯坦）的俄罗斯领事H·H·克罗特科夫捎来的。还是在更早一些时候，在1911年3月30日，俄罗斯中亚研究会把H·H·克罗特科夫捎来的"两份敦煌藏文手抄本"转交给亚洲博物馆。[4]在科学院东方学研究所列宁格勒分所已归入亚洲博物馆收藏品藏文特藏、编号为A的那部分

手抄本中，实际上有两部手抄本(见编目 No. 213,214)，与在1913年获得的那一批手卷无关，但内容却完全相同，很可能，H·H·克罗特称夫在1911年捎来的正是这两件手卷。亚洲博物馆，也许在1911年通过俄罗斯中亚和东亚研究会从乌鲁木齐领事那里得到两部敦煌藏文手卷后，要求继续寻找敦煌手抄本文献，1913年3月亚洲博物馆所提到的“一捆”藏文手抄本，即是这些寻找的成果。由于不为我们所知的原因，它们并未收入20世纪30年代编纂的科学院东方学研究所列宁格勒分所藏文特藏的目录之中。

敦煌藏文手卷，现在被汇集到一个资料集中，内容如上所述，由214件手抄本(收藏编号为：敦煌·藏文)构成。

我们收藏品的主要部分由202部手卷构成，其中可以确定的是，藏文同名著作《尊者无量寿智慧名大乘经》它包含在藏文佛教经典中。[5]

在巴黎(2部手卷)、伦敦(超过500部手卷)、东京(“数目不小”)及台北(4部手卷)都有与此类似的手卷。[6]伦敦收藏品的目录，把隶于同一序号(No. 310)和同一标题作品的所有手卷合并在一起。列举了内含抄写者与编订者名字的7部手抄本的版本记录作为范例，在这些版本记录中所提到的7位抄写者的名字，有5位在科学院东方学研究所列宁格勒分所手抄本收藏品中见到过，他们是：ཀུག་སྟག་རྩན། ཆོས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས། ཙང་ལྷ་ལེགས། ཕང་ཀླུ་ལེགས། སྟག་ཡོད། 另一组编者的名字也相同。

伦敦和其它地区的收藏品缺乏更详细而完备的索引，使我们无法广泛比较手抄本。但是，可以肯定地说，收藏在列宁格勒、伦敦、东京、巴黎以及台北的手卷，彼此是完全相同的。[7]

在手卷中，具有代表性的《尊者无量寿智慧名大乘经》的藏译本的原文，内有不完全是西藏佛教经典的著作。不过，这部经典本身，如众所知，在18世纪中期以前即以其现在的样子形成，当时制成各不相同的木刻本。与该经典的这些木刻本相比较之后，C·科诺夫发现：在敦煌的手卷中缺少了七段。[8]在原文的残缺部分中，以不同变体反复表示：在宗教的拯救事业中，为佛教徒诵读并抄写《尊者无量寿智慧名大乘经》而充分供养，即可获得无量功德。

《尊者无量寿智慧名大乘经》的藏文同名手卷有700余件(不包括东京的收藏品，它的大部分不为人知)，它证明：8—13世纪在敦煌佛教界佛经的极大普及性，及其在复制(也即抄写)与传播事业中的广阔范围。

在科学院东方学研究所列宁格勒分所收藏品藏文写本的组成部分中，还包括带有作品《般若波罗蜜多心经》原文的10件不大的手卷，我们未能得以把这篇著作与藏文佛教中的某一部作品等同起来。

此外，在收藏品中，保存有竖写的中央亚细亚波罗蜜字母语音表(敦煌·藏文.24)，以及两篇藏文佛经著作(敦煌·藏文178)：一篇在正面，另一篇在背面。

在我们的著作中，具有代表性的敦煌手卷收藏品，能够而且应该成为各类有目的研究，如语言学，以及把佛学贯穿于整个研究工作之中的中亚史学的基础。

在我们的著作中，按照下列提纲建立写本手卷目录：

1)序号；

2)书号；

3)拉丁转写著作名称。在转写中，破折号——表示藏文原

文的区分号；

4)手稿、页边(上、下、左、右边)的尺寸用厘米；

5)粘成手卷的纸条(叶)的数目；

6)在指明残缺卷号的手卷中，原文的卷数(从左向右编号)；

7)总行数；

8)在有彩墨(黑、红)标记的原文中，有关修改的情况；残缺；

9)纸张的评估；

10)关于抄写者与编订者的报导(有彩墨标志)；

11)旁注、附笔。

以下，我们详细讨论在工作中被编目的藏文手卷的共同性技术特征。

手抄本《尊者无量寿智慧名大乘经》，是由3—4张(5张罕见)纸片(叶)粘在一起的手卷，在其每一页上，正文处在垂直于手卷的长的两栏，因此，在每一部手卷中各有6栏或8栏，少数有5、7、9栏。

手卷平均尺寸是125—140厘米(按横线)和31—32厘米宽(按纵线)，栏的平均尺寸是20—22厘米宽(按手卷横线)和31—32厘米长(按手卷纵线)。

卷子通过打格形成行和页边，打格是用芦苇尖或者小木棍(芦杆笔)沿直线完成的，充分使用黑墨来分开行间，打格线提示着用现代极坚硬的笔芯铅笔或碳素铅笔才能完成的行线。在每一栏(直行)中各有19—20个字，第一行和最后一行，就字数而言，也许并不完整。在两栏间的尺寸约1.5厘米，从手卷的一边到另一边划有打格竖线，宽度是这样的：从左边第一

行到左边最后一行。正文的开头是在每一栏最左边的最上一行字，正文阅读顺序是从左到右，从上往下，字行按藏文手抄本惯例书写：藏文字母的上加字处在线格之下，在其上是字母元音符号。

手卷写本的正文以规则的书法来完成，字体是斜体字，不是草书，甚至字母某些附加符号的省略都相对罕见。在不同手卷中，书法的差别与92位抄写者个人的书法特征有关。但是，在已知的敦煌藏文佛教文献中所见到的规范性书法之共同风格，则表现得相当清楚而明晰。

手抄本写卷的原文，保存有编订者用黑墨和红墨删去或改正的清理工作痕迹，修改的次数与某一位抄写者个人的工作质量相关。

有《尊者无量寿智慧名大乘经》手卷的纸，为灰色，带有较明显的褐色，坚硬厚实，厚度约为0.15毫米（在手卷每栏不同部分中，厚度介于0.13－0.19毫米之间）。方格线由平行于手卷长的线条（1厘米长的5条线）组成，有横线的，完全看得见间隙，两条连线间距为5－6厘米，正文通常在背面看不见，说明纸的质量很高。按照著名敦煌汉文写本研究者勒·恩·缅什科夫的观点，藏文手卷的纸张是公元9－10世纪在敦煌制造的，虽然它与敦煌遗书汉文部分的纸存在某些差别。L·瓦累·普辛教授发现，《无量寿智慧名大乘经》的纸，同样也存在于敦煌，“与收藏品的其他写本不同”。[9]

我们把202种有《尊者无量寿智慧名大乘经》原文的吐蕃手卷纸，与敦煌汉文注明日期的手卷纸作了比较，[10]证明这两组手卷的纸有极大的相似性：就颜色（虽然汉文手卷纸深褐色更多）；就等级线的行数（5行）和横线的间距（5－6厘米）；就厚

度(平均约0.15毫米);质感(纸张同样厚实、坚硬而富有弹性)。而只有在光亮中细看,汉文手卷的纸质同等配置更均匀,也即质量更高一些,它也许可以说明,汉文佛教文献的复制比藏文文献的抄写具有更巨大的意义。能够出现这种比例,只是在吐蕃人丧失了对敦煌的控制之后,也即在9世纪中期以后,这可能明确表现出手卷的写成时间。

写成藏文稿本时间的其他标志,可以从与汉文手稿纸质量接近、编号为F-4(684-704年)、F-29(684-704年)、F-32(1002年)、F-70(858年)的比较中获得。[11]依据标注日期判断,这种质量的纸生产了若干世纪。但是我们认为。其生产的最可靠时间是10世纪,而且有《无量寿智慧名大乘经》的202件手稿之写成日期,甚至可以认为,恰好是10世纪至11世纪初,当然,这一确定的日期只能是初步的。

包含有著作《尊者般若波罗蜜心》的10个不大的手卷,每一件的纸页大小均约为38×28厘米,其正文写在一个直行中。

所写字行对称于纸页小的一边,直行以页边为限:上下边的长短取决于正文的变动,同样也与书法的样式及两行间所使用的间距有关;左右边页由明显的线条表示,按直线用尖形物划出,不用墨汁,效果并不理想,宽度约为1厘米,字行的划分也经常不用墨汁或者尽量使用稀墨水,因此,字行相互平行的很少见。

与《无量寿智慧名大乘经》手卷相比较,书法规则也并不那么平稳或有准头,有一批手卷(如敦煌·藏文,50、71)由众抄写者完成,显然这些人只能达到掌握藏文字母的写法规则的程度;《心经》一小部分工作的完成,可能委托给那些为提高书写实际技能的年青人。关于这一点,大概在这些有抄写者和编

订者名字的版本记录的手卷中，并没有提到。

大约含有《心经》的手卷之一半，是用比《无量寿智慧名大乘经》手卷纸质量更差的纸写成的，因为在手卷背面能看见正文。

至于敦煌藏文178号断片，这在我们的用藏文草体写成的收藏品中，是独一无二的。它的所有符号和规则完全没有章法，其中写在一页纸两面的两篇作品，还用两种不同的草体字写成，在A面，笔法更平稳、齐整而漂亮，但是，书写规则、藏文字母的简化原则，却为两篇文献所共有。

这一写卷的纸，有清晰可见的黄绿色，由两层粘帖上，而且比收藏品其它纸更厚，就质量而言，它接近整个一批敦煌汉文写卷的纸。

仔细分析在手抄本和残片中所见到的抄写者与编订者的名字，将对进一步研究敦煌和中央亚细亚文献遗物，有巨大的意义。因此，十分重要的是，对列宁格勒收藏品手抄本中所见到的92位抄写者和46位编订者的名字予以注意，这些名字至今还没有在敦煌藏文文献遗物中区分出来，虽然这一清理工作的量并不很大。

我们所区分出来的名字，大多出现在《无量寿智慧名大乘经》写卷的版本纪录中。其中，它们的这种写本传统报导都放在最后，比如：ཁང་ཧྲིག་ཧྲིག་བྲིས། ལི་ཕབ་ཞེང་དང་ཞུས། ལེང་པའི་ཡང་ཞུས། ཕབ་ཞེང་སུམ་ཞུས། 康弟弟(音)抄写，李帕文(音)第一次校订，朗布(音)第二次校订，帕文(音)第三次校订。[11]这一实例表明：写卷不止一次(常见三次)由不同的人编辑梓校，因此，在记录中，第一个人名字属于第一次编订者，第二位是第二次编订者，以此类推。

有趣的是，当时的一列抄写者完成了他们所抄写的卷子(如：编目 No. 7、8、146)的编订任务，于是在编订者名单中也有这些人，他们两次，事实上是三次编辑(梓校)一部写卷(比如：编目　No. 13、25、146所见)。

为数众多的抄写者与编订者的名字，不仅证实了从事佛教文献复制的巨大规模，而且也证实了存在一大批作为职业家参预其中的人。他们的名字，对于研究中央亚细亚书面文献的人来说，大有兴趣。依据人名判断，并非所有版本记录中所提到的人都是吐蕃人，依我们之见，像鲁列、庞协绕、却珠等人名属于吐蕃人，张(蒋)循才、王举顿属于汉族人。十分明显，在抄写者和编订者中，还有生活在当时，既不是吐蕃人，也不是汉族人的其他民族，如 ཁང་ཏིག་ཏིག 一名。有趣的是，这一名字可以在与汉字“康弟弟”读音的比较中阅读(有一定近似)，这样一来，我们试图借勒·恩·缅什科夫之助，为整个一组人名拟制一个汉文异体字：

ཅང་ཞུན་ཚེ།	བམ་སྟག་བཟང།
ཅང་ལེགས་ཙན།	བམ་ཐོང་ཐོང།
ཅང་ཤེས་རིག	ཕང་མ་སྟང།
ཅང་ལྷ་ལེགས།	ཕང་སྒྲ་རྟོན།
ཇེའུ་ཏྭ་འདོ།	ལང་རྟོ་ཞུན་ཙེ།
ཇིན་ལེགས་གོང།	—张循才(音，下同)
ཟེའུ་ཚོན།	—张列赞
ཕན་ཕན།	—张世吉
ཕན་ལ་བཏན།	—张来利
བམ་ཀུང།	—周华德
བམ་གོང།	—任立功

—包忠(川)
—庞庞或房芳
—房来旦
—班光
—班公
—班达藏
—班彤彤
—王麻南
—王举顿
—令狐循则

希望大家特别注意最后一个名字令狐循则，如众所知，在敦煌事实上存在一个令狐家族。[13]这个家族的一名代表者，完全有可能成为藏文佛教文献的抄写者。

在人名中，经常见到第一个音节相同的名字，在上面所引那份不大的名单中，很容易看到一组以 ཅང་、ཕན་、བམ་、སྤང་音节开头的名字。在抄写者名单一览表中，比这一组更多且规模更大的，是在以 ཅང་音节开头的一组中，共有10个人名。这里很自然地提出一个问题：ཅང姓家族是否意味着什么呢？我们认为，它是有所表示的，而且应该对下述事实予以注意：即在抄写者名字一览表中，有一组名字以 ཁང(有5个名字)、ཨན(3个名字)开头，如众所知，在敦煌地区约有10个村子居住着外来的伊朗语民族，主要是粟特国移民的后裔。在公元751年，在敦煌的一个村子里有近1400名这样的居民，而在8世纪中期和后半期，为数更多的是：康(来自萨马尔罕的移民)、安(来自布哈拉)、石(来自塔什干)等。[14]敦煌吐蕃写卷抄写者的名字，以音节“ཁང”或“ཨན”开头者，完全有可能是“康”和“安”氏家族的代表者。

有意思的是，在我们的名单中有三个名字以音节“སག”开头，这是否表示民族的属性呢？是否是指当时在敦煌居住过的

塞种人?如霍夫曼教授即认为,藏语词 སོག་པོ和 སོག་དག་在古代吐蕃相应地表示“塞种人”和“粟特人”。[15]我们认为,“སག”在语音学上对应于“塞种人”代表者称谓,比“སོག”更为准确。

还应该特别注意敦煌藏文194:ལྷོ་སྟ་གཟིགས,(可译作“南方的大食”)的抄写者之名字,[16]显然,སྟ་གཟིགས对应于大食一地名,它既见于最早的藏文原始著作(如敦煌年代记中,也即不晚于11世纪初),又大量见于稍晚的著作中。同时,我们认为,“大食”地区应该在靠近吐蕃西部或西南部某个地方,按我个人看法,应定在穆斯林的伊朗。[17]“大食”一词,不只在吐蕃使用,它大约起源于安息—粟特的 Tāzik,因为在出自中亚的8世纪前25年的粟特文书中已有记录。[18]所有这一切,允许我们确认,ལྷོ་སྟག་གཟིགས名称的拥有者,是来自中亚,或者就是来自伊朗本土的穆斯林,如果我们看到的名字可靠,那么这也是一条有助于说明下述事实的实物材料:即敦煌,必定是为古代所有居住在中央亚细亚及诸邻接国家的民族之代表者们所占居过的。

因此,在研究敦煌所有著名书面文献时,应该充分地披露出同样包含在用藏文、汉文、塞种文和其他语文写成的文献中的大批抄写者与编订者的名单。我们希望,我们的著作的出版,能引起国内外同行对搜集敦煌藏文手抄本的关注,以便于更详尽的研究和编目。将抄写者与编订者的名单编成写法一览表显示出来,可能对于判定某一部写卷的抄写者,或未标明抄写者与编订者名字的写卷残片,将有重大意义;而这样的手抄本正是出自敦煌成千上万书面文献收藏品的主要部分。

根据上述主张,我们在我们的著作中复制了在敦煌收藏品藏文手卷写本中署名的所有抄写者书法之样式。

通过判定抄写者和编订者生活日期，最终可以标明所有不含人名的手卷与残片之日期。

显然，这样的工作不仅在敦煌的书面文献中，而且在中央亚细亚这一区域文化史重要边缘的研究中，在质上是向前迈出了新的一步。

注　释

①沃洛比耶娃—杰夏托夫斯卡娅·姆·姆，佐格拉夫·伊·特，马尔德诺夫·阿·斯，缅什科夫·勒·恩，斯米尔诺夫·勃·勒，《亚洲民族研究所敦煌汉文写卷特藏目录》，第2册，莫斯科，1967年，第563－564页，No. 2953，2954。

②《1913年帝国科学院亚洲博物馆活动报告》，《亚洲地理、地形和统计资料汇编》，1914年第2页。

③《帝国科学院通报》第六种，第1－2册，《亚洲地理、地形和统计资料汇编》1913年　第610页。

④前苏联科学院东方学家档案，特藏152，登录1，贮藏位52。

⑤科学院东方学研究所列宁格勒分所藏文特藏，编号B－1086，德格版《甘珠尔》“续部经”(རྒྱུད་འབུམ)部，第15册(ba 函)，211勃2－216A7。不过，在经典中应该还有一部著作之异本未被介绍，但存在于敦煌写卷中。

⑥拉露《巴黎国家图书馆收藏敦煌藏文写本目录》，1939－1961年，Ⅰ－Ⅲ卷 No，105、560；瓦累·普辛《印度事务部图书馆敦煌藏文写本目录》，牛津，1962年，No．310；石滨·J、芳村·Sh《无量寿经的不同写本》京都，1958年，第49页；吴其昱《台北国立图书馆收藏的四件敦煌藏文佛经的研究》，《敦煌研究》，卷Ⅰ，香港，1975年，第56－69页。

⑦以这样两件写卷（大小为92×31和142×32厘米）为基础组成的混合文献，作为C·科诺夫于阗文与梵文文献的附录资料出版，于阗文文献件有英译，藏文献以刻印方式出版。参阅：赫恩勒·R《东突厥斯坦发

现的佛教文学写本残卷》卷Ⅰ,牛津,1916年,第289—329页。

⑧见《佛教文学写本残卷》第292页。

⑨瓦累·普辛《印度事务部图书馆敦煌藏文写本目录》,牛津,1962年,第15页。

⑩《敦煌特藏汉文手抄本目录》第596—600页。

⑪同上。

⑫见:敦煌藏文。5,应该看到,动词 ཞུ,在这里不是作基本含义“请求、央告;叫、称作”使用,而是指“改正、改善;校勘”,在某些词组中,它有此义。

⑬埃伯哈德·W《亚洲部落与社会的变革》香港,1967年,第115—116页。

⑭池田温《八世纪中敦煌的粟特人聚落》,《欧亚文化研究》,札晃,1965年,No.1,第49—92页。我们真诚地感谢著名的敦煌学家勒·勒·丘古耶夫斯基(科学院东方学研究所列宁格勒分所),他给我们这项工作以关注和珍贵的其他忠告。

⑮霍夫曼《塞种和粟特的藏文名称》,《亚洲研究》,卷25,第454页。

⑯我们读到这个名字的第一种异体是另外一个:即 ཉ་ཏ་གཞིགས,这可以解释为:在书法上,字母 ཉ和 ཏ速写时极为类似,恰好这个异体字出现在我们归入科学院东方学研究所列宁格勒分所收藏品敦煌藏文写卷研究的第一批成果之中:萨维茨基·L·S·《列宁格勒东方学研究所目录中的敦煌藏文写本》,《乔玛诞辰200周年纪念:藏学与佛学研究》卷2,布达佩斯,1984年,第289页。

⑰哈尔·E《雅隆王朝》,哥本哈根,1969年,第100,149,233,278,344页。

⑱《法律文书和信函》弗·阿·利弗什茨讲授、翻译并注释,莫斯科,1962年,第87—88页。(穆格山粟特文书:讲授、翻译、注释,第2册)。

译自萨维茨基《苏联科学院东方学研究所收藏品敦煌藏

文写卷记述》,莫斯科,科学出版社,1991年。

敦煌本吐蕃历史文书中的几个社会术语考释

[匈]罗纳·塔斯 著　葛小冲 译

由托玛斯、巴考发表的许多古藏文文献对七至十世纪西藏社会历史的研究向前跨进了一大步。这些文献是关于西藏的社会状况和历史发展背景以及中央集权的建立的可靠说明。这些当时的或接近于当时的记载相当可靠。这些与传统藏语有很大不同的，形式较难的古藏文文献的发表是件紧迫的任务。对作者的工作应给予适当的承认，不必考虑某些争论的问题。

研究这段社会历史的学者经常遇到陌生的古藏语的词和术语，或者与古藏文完全或部分不同的表达方式。通过文献对古藏文文献中的社会术语准确的解释是获取社会生活本身知识的先决条件。这篇文章的目的是提供一些资料，在分析敦煌发现的纪年史中细节的基础上，达到这个目的。

纪年史第四章[1]包含有关西藏中央集权发展情况的重要方面。襄日论赞(松赞干布之父)授土地予那些在巩固中央统治斗争中作出杰出贡献的人们。文献既列举封臣，又列举了国

王授予他们的分封物。封赐名单表与巴考的译文如下[2]：

"……赏赐娘·曾古者为念·几松之堡寨布瓦及其奴隶一千五百户。

赏赐韦·义策者为线氏撒格之土地及墨竹地方奴隶一千五百户。

赏赐农·准保者为其长兄农氏奴隶一千五百户。

赏赐蔡邦·纳森者为温地方孟氏堡寨、奴隶三百户。娘·曾古与同父兄弟"木森"二人又参与会盟，成为盟友。韦·义策之孙，达保小王名悔褰者，与芒布杰布策二人亦获参与会盟，成为盟友。

蔡邦·纳森之弟名"那古"者亦参加会盟、成为盟友。斯时也，娘氏、韦氏、农氏三族，以及蔡邦氏、戚族之四大家族最为忠诚，遂赏赐众多奴户，广袤土地，并任之为赞普之论相也。"（译者注——本译文引自王尧、陈践译注的《敦煌本吐蕃历史文书》第132页，第9行至第20行。）：

巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第106页，第5行至第19行：

（甕日论赞）赏赐娘·曾古的封物有念·几松的城堡以及1500户奴隶。赏赐韦·义策的封物有撒格宪的土地及墨竹的1500户奴隶。赏赐给农·准保及其兄弟农氏和其他阶层的都为1500户奴隶。赏赐蔡邦·纳森的封物有孟氏城堡的300户奴隶。娘·曾古和其兄弟木森属下等阶层，他们被提升为大臣阶层。韦的侄子叫达布杰，芒布杰的子孙也被提升到王子的阶层了。还有三个氏族提升，有娘氏、韦氏、农氏[3]，好像第四个家族蔡邦氏最忠诚，他拥有为数众多的奴隶和大片土地。这几个人都成为赞普的大臣。[4]

联系原文的翻译，我们首先要考查下列问题：1)ཕུ་ནུ་和 ཕ་སྤུན་这两个词的意义、客观背景与相互关系，2)七至十世纪西藏各种 བྲན་的情况，3)དཀུ་རྒྱལ་表达的社会背景。

在封赐名单中，巴考把 ཕུ་ནུ་这个词同 ཕོ་མཚོན་一起译为一个地名(上引文，第138页)，然而，这是既与文法结构又与这个字的概念相矛盾的。按照巴考的看法农·准保得到以上同1500户 བྲན་一起作为赐品的两块地方。因此，对其他几个句子的分析表明，那个“奴隶”(བྲན་)所属的位置，既与联系格词“和”(དང་)又与位置格词“从”(ནས་)连用。例如，以下句子：མཁར་སྣར་པ་དང་བྲན་ཁྱིམ་སྟོང་ལྔ་བརྒྱའ་……，མལ་ཏྲོ་ཕྱོགས་ནས་⑤བྲན་ཁྱིམ་སྟོང་ལྔ་བརྒྱའ་……，འོན་གྱི་སྨོན་མཁར་ནས་བྲན་ཀྱིམ་སུམ་བརྒྱའ་……，而在句子ཁོ་ནའི་ཕུ་ནུ་ཕོ་མཚོན་ལ་རྩོགས་པ་བྲན་ཀྱིམ་སྟོང་ལྔ་བརྒྱའ་中，缺少 དང་和ནས་。在这里，推测起来 བྲན་ཀྱིམ་སྟོང་ལྔ་བརྒྱའ་是形容词或者是位于句子之前的说明短语。

至于封赐名单内容所涉及的方面，似乎有些特殊，封赐土地的部分应该包括在封单中，然而巴考仅仅把它翻译成“等等”。这在这些传统形式的重要公文中是罕见的，因为从法律的角度来看，地理位置的准确确定是首要的问题。

ཕུ་ནུ་～ཕུ་ནུ་一词见于古典语言。在乔玛《藏英词典》中，没有列为复合词，而仅仅把两个字分别记录。据施密特认为，ཕུ་ནུ་是“年长和年幼的兄弟”，而叶斯开则译为“年龄大者与年龄小者，即两个兄弟”并补充为“也作长子与幼子解”(词典第342页)。这也已经被达斯所采纳(《梵文对照藏英大词典》第923页)。

这个术语经常在古典文献中出现，从上下文看，可导出进一步的结论。例如：在《贤愚因缘经》中，它出现在有内在联系

的四段中。

“父母、妻、子、兄弟、眷属。并作是言：‘我等今日是为最后见阎浮提。更永不见。’”(译者注——本译文引自元魏沙门慧觉译，线装本《贤愚因缘经》。)原文如下：

“呼唤着他们父母、妻子、儿子、女儿、兄弟(ཕུ་ནུ་)和朋友的名子，他们说：今天我们还能看见南瞻部洲，但从此以后我们就再也看不到了。”

“或有答言。我无父母、兄弟、妻、子。贫穷孤茕无所恃怙。”(译者注——本译文引自元魏沙门慧觉译，线装本《贤愚因缘经》第八卷十页右第5～6行。)原文如下：

施密特《贤愚因缘经》第185页、第16行：“此后，他们中的一些人说：我们悲伤，因为我们既没有父母，也没有兄弟(ཕུ་ནུ་)，也没有女人，也没有朋友。”

“分舍父母、兄弟、妻、子。”(译者注——本译文引自元魏沙门慧觉译，线装本《贤愚因缘经》。第八卷十五页右第1行。)原文如下：

施密特《贤愚因缘经》第191页、第2至3行：“无论谁，他不爱自己的父母、妻子、兄弟(ཕུ་ནུ་)和朋友，可以走”。

“群臣答言。如此人辈。或无父母。孤穷单独无所依仰。”(译者注——本译文引自元魏沙门慧觉译，线装本《贤愚因缘经》。第十卷，第九页右，第3至4行)原文如下：

施密特《贤愚因缘经》第211页，第2至3行：“针对这一点，有的人回答；我们既无父母，也无兄弟(ཕུ་ནུ་)，无女人，无朋友，那就是我们如此悲伤的原因。”

在第一个例子中，施密特不准确地把ཕུ་ནུ་一词译为“兄弟”(第126页)，在另一个例子中，译为“兄弟姊妹”(第232页，

238页，264页)，无论如何，在以上文献中，ཕུ་ནུ་的范畴是与近亲(父、母、妻、子)相背离的，也是与远亲和朋友相背离的。

那时的文献有助于我们理解古藏文ཕུ་ནུ་一词的含义。例如在赞普雪石碑北面碑文的第27至31行中，列举予以大臣“大公”特权时宣布：

“‘大公’之子孙某代或因绝嗣，其所属奴隶、地土牲畜决不由(赞普)没收，而定举以畀其近亲兄弟一支。”(译者注——本译文引自王尧编著《吐蕃金石录》第83页，第11至12行)。原文如下：[6]

“如果‘大公’的男性子孙渐渐消亡，赞普将不收回[7]这些消亡人的仆人、土地与财物[8]，但这些仆人，土地与财物应给予最近的ཕུ་ནུ་བོ。

在同一文献的第58至65行中写道：“‘大公’之子孙后代若不背叛(王室)，则(赞普)决不听信挑拨离间之词，不计小疵，不予罪谴。子孙后代某人，苟对赞普陛下心怀贰志，情况属实，犯罪者自身将受惩罚，其兄弟子侄决不连坐，(其本人)亦不科以死刑。”(译者注——本译文引自《吐蕃金石录》第83页，第21至24行。)原文如下：只要‘大公’的男性后裔不与赞普作对，赞普将不听信[9]诽谤对待他们，也不会用强制手段对待他们[10]，也不会谴责他们。如果任何一个男性后裔在赞普[11]面前变得不忠实，而且事实得到证明，那些有罪的人将因罪受到惩罚。但其他“亲戚”不受法律[12]牵连，他们的生活与地位将不受损害。”

这个词也在协拉康西面的碑文第37至40行中遇到[13]：

“囊桑努贡”之子孙后代，若有某人对社稷及赞普政躬心怀二志，或作其他反事，处罪仅于一身，其兄弟子侄不得连坐，

不置他人于法，不予责谴，唯有罪者受罚。（译者注——本译文引自《吐蕃金石录》第116页、第17至19行。）原文如下："如果任何一个囊桑奴贡的男性后裔变得不忠实于我们的人或这个政府，或者犯有任何其他罪行，不管这个人被控告为怎样的罪，我们将对任何其他无罪的 ཕུ་ནུ་的儿子不作判决，我们也不会对他人进行起诉或惩戒[14]。"

在黎吉生的翻译中，ཕུ་ནུ་一词两次出现在雪的碑文中，意思是"亲戚"，而在协拉康的碑文中是"兄弟"。

在巴考出版的古藏文占卜碑文中，ཕུ་ནུ་བོ་一词翻译成为"弟弟"[15]。

敦煌纪年史的另一章，其内容与以上所引的几段碑文在很多方面有相似之处，也包含有这种表达方式：

若我之兄、母、弟及子孙之中有任何一人产生异心时，立即向赞普坦露其有异心，决不跟产生异心之兄弟为伍；其他人若对赞普心怀二志，我定将此事坦露；（译者注——本译文引自《敦煌本吐蕃历史文书》第139页，第12行至第15行。）原文如下：巴考，杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第110页，第28行至第31行："如果任何一个 ཕུ་མ་ནུ་[16]和我们的男性后裔犯有不忠实罪，我们将揭露这个不忠实的人[17]，并且不与这个变得不忠实的 ཕུ་ནུ་保持友谊。如果有谁对赞普也表现出不忠实，我们将揭发他。"

有鉴于这些碑文是赞普誓约的记载，在纪年史所引的章节中，包含有大臣和他的奴仆故意的誓约。专有名词和文体都完全一致。碑文提供了父系消亡的过程，财物将由 ཕུ་ནུ་བོ་继承，而且如果父系中的任何一名成员明显不忠实，清白的 ཕུ་ནུ་བོ་绝不担负有罪人的罪责。另一方面，大臣宣誓也为了他的家

族，如果家族中某人与赞普作对，就让他成为一个ཕུ་ནུ་བོ་或父系的一个后裔，他们将不允许其参加秘密活动。在这些文献中，父系与ཕུ་ནུ་བོ་的范畴仍然更尖锐地对立起来。因此在古藏语中，这种表达方式表示一个广泛的血缘关系，而并不是简单地表示兄弟。

在托玛斯发表的《关于新疆的藏文史料》的文献中，在叙述其他事情时，其中有一个敦煌情况的记载表明（第二卷，第80至82页）：如果一个债务变得不可收回，在某些情况下，贷方可以扣留一个借贷者的“亲戚”（ཕུ་ནུ་བོ་）。与我们有关系的这段文字如下：ཕུ་ནུ་ཉེ་དུང་གཅིག་ཟུང་སྟེ།托玛斯的译文为：“他应该扣留他们家中的一个人，或长或少。”（第82页）在附录和勘误表中，他补充道：“家族ཉེ་དུང་＝ཉེ་དུ་”（《关于新疆的藏文史料》第三卷，第38页）。在词汇表中，他怀疑是否དུང་与གདུང་一样？（同一本书第三卷，第136页）很明显，原文提供的ཕུ་ནུ་一词属亲戚范畴，而且ཕུ་ནུ་ཉེ་དུང་更有其限定范围[18]。尽管这个论据不是来自西藏本身，而来自一个占领省，其社会结构无疑或多或少地与那个西藏不同，但它也推测出ཕུ་ནུ་的范畴表明一个广泛的亲戚关系。这个家族的范围包含在封赐名单本身之中，阐明赐送ཕུ་ནུ་བོ་和其他数目1500户。

下一个难点是ཁོ་ནའི་一字的翻译，巴考继噶钦顿珠之后，译成地名。在古藏语中，ཁོ་ན་仅仅是一个形容词和副词，但在古藏文中，它也是一个名词。它出现在托玛斯发表的七至九世纪的《偷盗法》中[19]。托玛斯把表示རྐུན་པོ་ཁོ་ན་的句子译成“贼本身”。这是正确的。这个词再次出现在纪年史的第二章中，（巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第100页，第二章，第10至13行），在这里译成一个地名是无法理解的，巴考没

有这样译(上引书第129页)。这一段是有关一个大臣被自己的姐妹毒害的事情(ཁོ་ནའི་སྲིང་མོ་),而这个词也与封赐名单含有相同的意义。

此后,农·准保资助他自己的"亲戚"(ཕུ་ནུ་པོ་)。正确的翻译由 ཕུ་ནུ་པོ་又称作"农"这一情况得到进一步证实,即他们有相同的家族名字。因此农·准保和其 ཕུ་ནུ་པོ་(亲戚)属于同一家族。

有关 ཕུ་ནུ་这一词,可以确定如下:1)它指明一个比较广泛的血缘关系的范围;2)这一范围区别近亲和父亲血统;3)ཕུ་ནུ་,ཕུ་ནུ་པོ་的成员有一个共同的名子,由父亲传下来;4)如果这个家族父系人灭绝了,这家的 ཕུ་ནུ་པོ་继承家产(从这一点引出古藏文这个词的使用不限于堂表兄弟姐妹);5)ཕུ་ནུ་པོ་在某种程度上,负担另外一个,这一事实体现在赞普觉得有必要声明,如果一个封臣的后裔犯有不忠实的罪,其无罪的"亲戚"(ཕུ་ནུ་པོ་)不应因此而受到牵连。与此同时,以上引自敦煌的残卷表明,至少一群 ཕུ་ནུ་པོ་私人承担自己伙伴 ཕུ་ནུ་的债务;6)一种团结一致的情形流行在 ཕུ་ནུ་པོ་之中,这使得韦·义策和其家族有必要保证,在任何一名 ཕུ་ནུ་པོ་变成不忠实和反对赞普的情形下,他们将揭发他。

以上这些特性是这个家族的标志。从而引出:ཕུ་ནུ་一词在古藏文中适用于表示亲戚,尤其是父亲的后代。

进一步阐明 ཕུ་ནུ་一词,取决于考查封赐名单内包含的另外一个词句。那就是 ཕ་སྤུན་པོ་,根据巴考认为,是一个规范名词(前引文第139页)。据叶斯开认为,སྤུན་表示"同一父母的孩子,法律上的兄弟姐妹"(《词典》第330页)。在达斯词典中,我们看到:སྤུན་也作 སྤུན་ཟླ་,"通常指一个兄弟,也作同代观念上的兄

弟，甚至男女性都表示，即同一父母的孩子，也指相同父亲但不同母亲的……"，这在古藏文中，基本上符合 སྤུན་的含义。

在敦煌纪年史中，松赞干布向他的老臣韦·义策（封赐名单表中的一个人物）保证他的友善。随即义策和他的亲戚宣誓忠实于赞普：

（巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第109页，第19至20行）：韦氏义策等父兄子侄等七人参与盟誓。

在巴考的翻译中，词句 སྤུན་མཆེད་བདུན་译作"那些兄弟，他的七个儿子"（上引文第144页）。不过纪年史中的另外一段文字揭露，可疑的是在六个人中（第七个人是义策），只有四位是这位老臣的儿子。也就是，宣誓的那几个人与第五章片段中列举的相吻合。誓言介绍如下：（巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第110页，第22—24页）义策父兄子侄之誓词云"义策起誓……"，之后是誓言的正文，结尾部分全部列举如下：

参与此盟誓者：义策本人，其子，巴赛多日聂多，囊多日松囊，墀松杰穹，芒杰赞松；其孙，达保杰梅囊，芒波杰布策等共七人，共同盟此大誓焉。（译者注——本译文引自王尧、陈践译注《敦煌吐蕃历史文书》第139页，第17至第19行。原文如下：巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第110页，第35至38行："那就是义策，他的四个儿子和两个侄子宣的誓[20]。因此后面的六个人不是亲生兄弟，而另外两个人是他们的堂表兄弟。因此 སྤུན་མཆེད་一词和 སྤད་སྤུན་一词完全相等。在鉴于第一个词是一个并列的复合词（亲生兄弟与堂表兄弟），སྤད་སྤུན་是一个限定的复合词，其中 སྤད་是一个限定的先行词[21]，而 སྤུན་是一个包括亲生兄弟和堂表兄弟的词，换句话是堂表兄弟的集

合名词。

至此我们可以确定，在托玛斯发表的《关于新疆的藏文史料》内支离破碎的文字中，སྤུན་一词同样提供了亲生兄弟与堂表兄弟的集合群[22]。

在ཕ་སྤུན་པོ་中，ཕ་的成分意思是“父亲的”，与སྤུན་结合在一起，它指明父系的亲属关系。查看ཕ་སྤུན་为“同一父亲的兄弟姐妹”(叶斯开词典第330页)，མ་སྤུན་为“同一母亲的”(出处同前)。

有关ཕ་སྤུན་的材料在古藏文文献中是极少的。在古代文献中，它出现在十一世纪的《于阗教法史》[23]中，据托玛斯认为，它的意思是：“父系的亲属”。可惜对这种家庭关系没有比较严格的叙述。不管怎么说，ཕ་སྤུན་被认为是最近的民族史材料。弗兰克[24]记载，在拉达克的西北，那些家庭属于所谓的ཕ་སྤུན་。例如，在卡拉斯村庄里，有四家ཕ་སྤུན་，分别组成了六人、九人、二人和三人的家庭。同属于一个共同ཕ་སྤུན་的这些家庭，有着共同的名子ཕ་སྤུན་。据弗兰克认为：“当今所有有ཕ་སྤུན་关系的成员可追逆到一个根，并且在远古时代是同一家庭，(出处同前)”。柔克义在论述西藏普通氏族名字时写道：“一个家族的成员没有家姓，除非是家族的头领，把它加在自己名子的前面[25]”。瑞巴赫及其西藏的合作者“格甘”提出，原始的ཕ་སྤུན་指明为父系亲戚，如今我们认为它起源于那些有一个共同保护神(ཕ་ལྷ་)[26]的人们。实际上，ཕ་ལྷ་只不过是家族祖先的一种形式，(ཕ་“父亲、父亲的，”ལྷ་“精神、神”)。起初只有这个同一氏族的成员才允许与他们一起崇拜共同的祖宗。这一点由叶斯开进一步证明如下：ཕ་སྤུན་，ཕས་སྤུན་等许多村里的村民，有一个共同的ལྷ་(神)，并且成为同一家庭的成员རུས་པ་

ཅིག་ཅིག་"同一骨头"(词典第330页)。叶斯开没有把 རུས་པ་གཅིག་(一种骨头)这一较准确的概念解释为"家"。戴西德瑞宣称 རུ་པ་ཅིག་(རུས་པ་གཅིག་)"一种骨头"是说那些"由同一骨头而产生"的人,是同一祖先遗传下来的父系亲戚群,即使在那个时代,他们就已经被分成许多支系。རུ་པ་ཅིག་(同一骨头)亲戚之间的内部通婚被视为大逆不道。[27]这种"骨头关系"全亚洲都知道,它出现在《摩诃婆罗多》中(一译《玛哈帕腊达》。印度古代梵文叙事诗,意为:"伟大的婆罗多王后裔",约于公元前二百年写成——译者注。),它闻名于倮罗、蒙古、哈萨克、通古斯和汉族地区[28]。在西藏,它相对 ཤ་ཅིག་(一种肉)(戴西德瑞作)而言,由同一肉体遗传下来的关系,这意味着亲戚是通过通婚得到的。"骨头关系"指示为由父系传承下来的设想得到进一步证实。因为藏族相信骨头是由父亲遗传的,而肉来自母亲[29]。因此 ཕ་སྤུན་表明是父亲传承的家族。在瑞巴赫杰出的民族学专题著作中,他论述说,ཕ་སྤུན་在家庭成员出生、婚礼、葬礼时的职责,与节日和日常琐事有关(瑞巴赫,上引文,第17页和26页等)。这篇文章反映出 ཕ་སྤུན་作为当时拉达克社会最重要的一种单位,它起源于唯一的有血缘关系的公社。在这个时期,它经历了某些变化,其结合力消弱,睦邻原则占有重要地位,但基本上家族的主要面貌及其作用保存着,内容上有一点变化,与变革的社会基本上是相符的。

在民族学材料的基础上,我们可以阐明,出现在古藏文中的 ཕ་སྤུན་一词意义为亲戚。这一设想的提出是有事实根据的。在纪年史另外一段封赐名单中,"木森"(娘·曾钟的一名 ཕ་སྤུན་པོ་)被认为已属于娘(氏)家族,换句话说属于曾钟家族。(巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第105页,第

四章，第11行。）

现在已经很清楚，ཕུ་ནུ་和 ཕ་སྤུན་起初都表示亲生兄弟和堂表兄弟的关系群。这两种表达的近似语义也是通过他们的词源关系得到证实的。即正如本尼迪克特已经正确指出，སྤུན་一词是 ཕུ་或 ཕུ་（长兄）一词的从属派生词。有许多从属派生词，例如：སྤད་“由同一母亲遗传下来的人”，སྤད་“由同一父亲遗传下来的人”，སྤྱད་“内兄，内弟”，即同一父亲的后裔（在交叉堂表兄弟姐妹的婚姻中），ཚན་，མཚན་“堂表兄弟，指相同祖父的那些孙子”等一律适合表示集合名词，反之基本词汇〔མ་“母亲”，ཕ་“父亲”，ཁུ་“叔伯（夫），父亲的兄弟”，ཚ་“孙子（女）”〕表示确定的人物[39]。

以上对 ཕུ་ནུ་和 ཕ་སྤུན་词义的社会背景的分析，揭示这两个词提供了一个确定的社会范畴，比它们字面上所指出的词义有更广泛的含义。

在这个时候，引出一个问题：为什么由这样一个表亲戚关系的术语来表示这个家族？ཕུ་ནུ་和 སྤུན་这两个词都是所谓的“同胞”，即它们表示同辈的人物关系，不用详细说明他们的性别。本尼迪克特在他有价值的文章中，仅仅证实 ནུ་是一个有同胞义的词。然而在《贤愚因缘经》中，ཕུ་མོ་（姐姐）的形式与 ཕུ་བོ་（哥哥）一词并肩出现（施密特《贤愚因缘经》第108页，第14和15行）。复合词 ཕུ་ནུ་也是一个有同胞义的词。除去 ཕུ་ནུ་བོ་一词出现在古藏文文献中以外，ཕུ་ནུ་མ་和 ཕུ་ནུ་མོ་和形式也认为来自古代文献，而且由达斯确定为“姐妹”（词典第923页，另见施密特《贤愚因缘经》第76页，第6和9行），与此相似，སྤུན་一词同样都表示属于同一集合的两种性别。

因此一个家族的成员，属于同辈的互相称“兄弟姐妹”，不

考虑他们是有血缘的兄弟姐妹，还是堂表兄弟姐妹或更远的亲戚。这种称呼的方式用作分类，换句话说，它反映了一种早期的亲戚关系体系，但一个简单的词句存在于表示从属于同辈的亲属关系，即“同一父母的孩子”。因此，起初 ཕུ་ནུ་和 ཕ་སྤུན་这两个词已经表示同时产生的亲属，一个家族的这些成员属于同一辈份，并且从此以后发展为“同辈亲戚”的含义。

有亲属关系的语言体系还很难详尽阐述。无论如何，同胞原理的本身，在所有的有血缘关系的语言中，已由本尼迪克特得到证实。林耀华从倮罗的材料中引录，涉及一种已从原始文字发展而来表达一个垂直亲属关系的概念，并且后来成为一个用于家族的词。在这里，有一个 ma dzz gri－mo（译者注——这是彝文，意为“兄弟姊妹”）的词，其基本意思是：“堂表兄弟姐妹”，表明所有亲属都属于同一辈份，不考虑亲属的地位，而最后分析结果，这个词意为“亲戚”。[31]

很明显，这两个词都用于所考查的封赐名单中，这是表示亲戚的词，从“同胞”一词发展而来，这两种表达方式反映出词源学和词汇学的密切关系，但其中一个表示集合名词形式的并列复合词（ཕུ་ནུ་），而另外一个词与一个派生词（སྤུན་）一起表示。ཕུ་ནུ་并不包括与父系本源有关联，反之，从 ཕ་སྤུན་的限定成员推断出那个父系本源。值得同样注意的是，从语言历史角度和社会历史角度来看，所谓的家族传统制度的残余已经在这些词汇中幸存下来，而在此同一时代，他们在这个家族中表示重要的“同胞”群[32]。

除了 ཕུ་ནུ་和 ཕ་སྤུན་两个词以外，“骨头”关系也被承认为是出现在古藏文中古时期的社会中。对多次出现在文献中“血统”一词[33]，一律涉及到这个忠实的家族，གདུང་一词是 རུས་པ་

（骨头）一词的敬语形式，རུས་པ་一词也出现在古藏语的原始资料中，复合词 རུས་མིང་或 མིང་རུས་意思是“姓名”[31]。

相对这些表示直线、垂直的家庭的后裔的“骨头”词汇，那些“同胞”词汇则是水平的，同时产生的亲戚关系。这两个词的概念和平共处由 ཕུ་ནུ་ཉེ་དུང་（ཕུ་ནུ་ཉེ་གདུང་）的形式得到证明，水平群（ཕུ་ནུ་）中的子群是由线性词（གདུང་）来表示的。

关于在古藏文中古时期的社会家族制度的残余和不同家族的地位的文章还写得很少。研究者论述这一时期无不提及这些杰出家族的地位，但几乎所有材料都没有有力地涉及这个家族的结构，他们的习俗或社会结构[32]。

在封赐名单中的一个基本叙述涉及 ཕུ་ནུ་བོ་的社会地位，ཕུ་ནུ་བོ་是作为礼品赠送的，这一分析是进一步阐明家族制度作为整体的社会结构。原文提到以下文字：

“赏赐农·准保者为其长兄农氏奴隶一千五百户。”（译者注——本译文引自《敦煌本吐蕃历史文书》第132页，第12行。）原文如下：“赞普把自己家族的成员农氏和其他1500户‘奴隶’赐给农·准保”。在巴考的翻译中，བྲན་相当于“农奴”、“封地”，而黎吉生译为“奴仆”、“奴隶”，图齐译作“仆人”。很明显，这个词意的法律范畴被列为独立地位；为了我们原文清晰的翻译，通过这个家族制度统治西藏七至十世纪这个时期，我们必须弄清那个时期“奴隶”的实际社会情况。

我们从册封名单表中得知“奴隶”是与土地一起被授予的，而且他们的人口普查是由住户数取得的，卓越的贵族（例如农·准保家族的成员）可以变成“奴隶”。

在古藏文中，“奴隶”经常与土地一起被提到。因此在“雪”碑文中，在叙述其他事情之中，赞普向“大公”的子孙保证，他

不会收回“奴隶”的土地，（北面碑文：第51行）。在协拉康（西面碑文：第43行）中，赞普许下一个近似的诺言，并在楚布寺碑文中，也很明确提及“奴隶”的土地或分别提及“奴隶”和土地，与游牧民及其牧场形成对比。纪年史的第三章也提到“奴隶”的一块块土地（巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第103页，第21行）。“奴隶”依附于他的主人，在石碑的中古时期，这样的依附关系开始保全。赞普保证不从封臣的男性后裔或家族中收回“奴隶”，（“雪”碑文北面第51行）除非父系的后裔灭绝了（协拉康碑文西面第43行）。再者，作为“奴隶”的头目——僧人出现在场面里，在楚布寺碑文中，赞普声明如果父系的人消亡，在早期已经征服蔡邦·达桑聂多——其中包括“奴隶”（第19行）的那些封赐物应该属于在“江浦”的随军僧人（第36至38行）。在纪年史中王后歌颂她分派“奴隶”的份额（巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第116页，11行）。

尽管以上提供来源于占领地域的材料反映出一种与当时流行在前藏制度不同的社会制度，还仍然值得考查一下局部“奴隶”的情况。这些“奴隶”是士兵（托玛斯《关于新疆的藏文史料》第二卷第50页），有些是手工艺匠，例如：制杯匠（上引文，第120页）。“奴隶”在这片边界地域中有耕地，不过，有一点不清楚，这些耕地是否是他们的财富，还仅仅是耕种的土地（上引文，第361至362页，365页），他们劳作，收割谷物（上引文，第121至122页）。“奴隶”是借出的——相对支付而言——而且他们在房子周围劳作（上引文，第222页）。“女奴”，女子“奴隶”在家中工作（上引文，第45页）她们被列入尼姑之中（上引文，第71页）并且为军人所需要，（上引文，第437页）。

九世纪的古藏文碑文和突厥的文献已经把“奴隶”说成是

全体居民的定形阶层。不管怎么说，这个纪年史书写的年代“奴隶”的阶层绝不会全部得到发展，正如在封赐名单中所看到的，一个杰出的贵族家庭的成员变成“奴隶”，而且有从“奴隶”的地位提升上来的记载。例如：众所周知，据纪年史记载娘·南木多日处古和娘·门多日曾古这两家贵族（他们在后来担任重要的政治角色），通过授封的手段变成念·几松的“奴隶”（划归几松之奴户。巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第103页，第22至23行）。可是，因为他们与他们的主人争吵，他们向森波杰提出改变他们自己的处境，森波杰使得他们成为念·几松的“奴隶”，抱怨说他们不能再长期忍受继续作“念”的“奴隶”（“念氏之奴隶我实不愿为也。”巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第103页，第26行）。但是，森波杰不帮助他们，于是这两个“奴隶”感到感情受到伤害，并且参与反对森波杰的阴谋，在封赐名单中提到森波杰失败以后，他们中的一个叫娘·曾古的，被授予他前主人的财产，包括“奴隶”1500户。

这一事件明显地表明，在囊日论赞统治下的中央集权巩固的时代，从“奴隶”的地位高升仍然是可能的。显而易见假定这个事件是一件在中央集权的结构中，有由某些“奴隶”扮演大臣角色的记载，那就不会离事实太远，自然，仅仅一小部分“奴隶”找到了进入赞普随从的通道，使他们自己变成“奴隶”的头目，就像娘·曾古一样。这不是一件孤立的事情，这个事实由贵族家庭中“奴隶”这个称呼的出现表现出来。因此，例如在大昭寺的碑文中，有个名叫阑伽论悉诺热合乾是大臣中的一员，这些大臣已经在木宗和赤祖德赞之间签署契约（北面，第17行——应为34行——译者注），巴卧·祖拉陈哇的人物表中

包括有叫作 ཟན་ཀ་སྔོན་བཟང་འདུས་སྐོང་大臣的名子。在噶迥寺碑文中，也有一个 ཟན་ཁ་(图齐《藏王陵墓考》第55页)。根据《莲花遗教》记载，ཟན་ཁ་是一千户管区的名子(托玛斯《关于新疆的藏文史料》第一卷，第279页)。

总之，以下可以说明与封赐名单中“奴隶”一词有关：在七至十世纪这个时期，“奴隶”是农奴阶层。在那段时期中，他们的社会地位经历了重大的变革。在封赐名单写出时候，它与在纪年史第一部分所反映的时期恰好相符，“奴隶”的阶层尚未定形。封赐名单记载了一个事件，当原来的“奴隶”提升为贵族时，是因为他自己得到一个有“奴隶”的许可。在此同时，封赐名单描绘了一种成为“奴隶”的过程，和这个家族成员衰变成为“奴隶”的阶层的过程。到了中期藏文碑文时代(九至十世纪藏文中古时期——近古时期)，这些“奴隶”变成了他们主人的永久财富，僧人也以“奴隶”的看守人(头目)身份出现在这个舞台上。考虑到通过房子户普查计算出“奴隶。”(参看西欧的《住宅》)，并根据中古时期藏文资料来源，他们总是与土地一起被赐给的，我们必定推断出封赐名单中的“奴隶”一词是一个集合名词，表示作为早期封建社会一个独特阶层即将定形的封建农奴群。

如上所述，在某些情况下，“奴隶”被授予封赐名单中的封臣。不过，其他人既没有得到“奴隶”，也没有得到土地。正如封赐名单中叙述的如下：“参与会盟、成为盟友”又如“དཀུ་རྒྱལ་ལ་གཏོགས་སོ་(参与会盟、成为盟友)……”巴考翻译为：“他们从低等阶层被提升到大臣阶层”和“……被提升到王子阶层”。这个词也在碑文中遇到，在那儿黎吉生把它译作“提拔”[16]。巴考的翻译基本上是正确的，尽管不是十分准确[17]。

这个词的词源是清楚的。从传统的语言来看，དཀུ[38]表示“胁”的意思是众所周知的，因此 དཀུ་རྒྱལ་གཏོགས་པ་这个词句的文字上的含义是“在朝庭内，在朝臣中，在赞普的身边指点着，等等”。后来，དཀུ་རྒྱལ་被吸收为永久的传门术语，表示一个确定的社会范围，正如封赐名单的正文中清楚指出的：“དཀུ་རྒྱལ་པའི་ནང་དུ་གཏོགས་སོ། （译者注——王尧译作“成为盟友”）即“在那些大臣中，在赞普身边指点着。”那个社会团体的成员有享有特权的权利，有所谓的“告身”。在“雪”碑文中写有以下内容（北面碑文，第31至41行）：“论达札路恭之子孙后代，当其手执盟誓文书。或因绝嗣，或遭罪谴，亦不没收其银字告身。论达札路恭与‘大公’之子孙最近支派之一脉，授以‘雍仲’大银字告身，论达札路恭之父，‘大公’之子孙蕃衍，均授‘尚论长史’权衔，统三百军丁之职务。”（译者注——本译文引自王尧编著：《吐著金石录》第83页，第9至12行。）

黎吉生的译文如下：“并且他发布命令，不管是达札路恭大臣的哪一个男性后裔持有晋升的证书，假使他的子孙线索断绝了，或者如果他被发现犯有欺骗罪，这个‘大银字告身’不应收走，但应该给达札路恭大臣的男性后裔之一或给大公。他是离最后一个持有者最近的人。他发布命令，大公的男性后裔、达扎路恭大臣的父亲，将接收尚论长史的军衔，并且掌管三百人的军队。”

文献说得很清楚，银字告身是一种 དཀུ་རྒྱལ་证书的形式。许多人已经写成古藏文的“五彩缤纷的证书”，而且这些作者同意不同的颜色表示不同官员的地位[39]。以上引用段落也表示 དཀུ་རྒྱལ་的持有者，或是银色的，告身是“尚论”（ཞང་བློན་）的头衔（这个词的准确意义仍然是争论的题目）[40]。在当时已经

成为一个世袭的头衔，这个经过在许多碑文中有所记载。在碑文中，赞普明确保证，那些后裔可以保留告身，即使父系逐渐消亡，或其中任何成员变为不忠实；在后一种情况下，亲戚有权从此人父系最近亲戚中接收这个告身。由于这个缘故，在碑文中，“告身”也作为“雍仲”大银字告身(ཡི་གེ་གཡུང་དྲུང་意为“永恒证书”)[41]土地和官职的任命可以写在告身上；这一点已由所有的碑文和封赐名单本身证明。不过，土地没有必要在告身上任命。对封赐名单着手考查，能更清楚地向我们表明，谁得到了土地而谁没有得到。

封赐名单中封臣可以分成两组[42]

甲)土地和“奴隶”的接受者：

娘·门多日曾古

韦·邦多日义策

农·邦松准保

蔡邦·纳森

乙)任命在赞普身边的有：

娘·曾钟

娘·慕森

韦·芒波杰布策

蔡邦·那古

很明显两组都包括相同四个家族的成员。关于这个内容，纪年史第四章中的几行文字描述得很清楚(巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第106页，第3至4行)：ཉང་དབའས་མནོན་དང་གསུམ་གྱིས། །ཟིང་པོ་རྗེའི་སྲིད། བཙན་པོ་སྤུ་རྒྱལ་གྱི་ཕྱག་དུ་དངར་རོ། །(于是，娘氏、韦氏、农氏将森波杰(墀邦松)之政权悉数献与赞普悉补野氏之手中矣！——译者注——本译文为

王尧所译)“娘氏、韦氏和农氏把森波杰的财产交到赞普悉补野的手中。”据纪年史记载，这些人是在西藏中央集权的巩固中起决定性作用的三个家族。后来，第四个家族加入。正如原文献所述(同上引文、第106页，第17至18行)：ཞང་ཉ་ཉི། སྣང་དབའས་མཆོད་དང་གསུམ། ཚེས་པོང་སྲིན་དང་བཞིས། སྙི་པ་ཉེ་པས། (译者注——王尧译文如下：“斯时也，娘氏、韦氏、农氏三族，以及蔡邦氏，戚族之四大家族最为忠诚，”)“此后，娘氏、韦氏和农氏他们三家族以及第四家族蔡邦[43]受到宠爱。”

这些家族关系恰好与纪年史中细节相符合。表明前四个人物在名单表中是家族的首领，而其余的人物或远或近地与他们有亲戚关系，据此，在封赐纪年史中，只有这些家族的首领才能授予“奴隶”和土地，而这四家族据首的家族的其他亲戚，也归入这块土地，这种情形只允许发生在赞普的范围内。

在封赐名单的结尾，所授予的总结如下：ཞང་ཉ་ཉི། སྣང་དབའས་མཆོད་དང་གསུམ། ཚེས་པོང་སྲིན་དང་བཞིས། སྙི་བ་ཉེ་པས། ཐན་ཀྱིས་མང་པོ་ཡུལ་ཆེན་པོ་སྩལ་ཏོ། བཙན་པོའི་བློན་པོར་བཅུག་གོ། (译者注——引王尧译文如下：“斯时也，娘氏、韦氏、农氏三族，以及蔡邦氏，戚族之四大家族最为忠诚，遂赏赐众多奴户，广袤土地，并任之为赞普之论相也。)考虑到以上封赐名单中封臣的粗略的分配，我们不禁得出结论：以上所引条款也是由两部分组成，第一部分重申土地和“奴隶”这些让与物授予这些家族的首领，而第二部分记载进入忠实行列人物的职位。正如文献所述：བཙན་པོའི་བློན་པོར་བཅུག་གོ་(并任之为赞普之论相也。)即：“他受命为赞普大臣，”这里必须说明，དཀུ་རྒྱལ་ལ་འདོགས་པ་(参与会盟，成为盟友)的词意为对忠实大臣的命令。这个结论毫无疑问地由以下情形得到证实：那些 དཀུ་རྒྱལ་告身的所有者是：“尚论”，

这种表达也认为来自《唐书》这已经含有表示大臣的一般词汇[41]。དཀུ་རྒྱལ་(忠臣)，བློན་པོ་(大臣)和 ཞང་ལོན་(舅臣)都表示封建制度的贵族。དཀུ་རྒྱལ་一词表明属于忠实范围，བློན་པོ་一词表示真正的或有名无实的大臣身份，而 ཞང་ལོན་ཞང་བློན་标志着外戚体系组合的贵族群。

这个占有这些告身的贵族，无论如何不是同族的；这不仅由以上所引封赐名单中封臣的分层来推论，而且还由碑文中其他细节的材料来推论。因此，例如，根据在拉萨雪北面碑文，路恭的所有男性后裔被永远授予这大银字告身，但是只有其中之一被授予职权来在赞普的奴仆中掌管事务（第12——17行）[42]，贵族的分层也是由诸大“尚论”的表达方式表示出来的，“较小或较大的”“尚论”（协拉康的碑文，西面，第49行和“大小尚论”“……较低地位的小‘尚论’”（出处同上，东面，第36至37行）。

这个阶层是区分于自由平民的，这些平民主要由家族中的自由成员组成，例如托玛斯发表的《偷盗法》，例举一个盗窃犯，如果他从不同社会阶层的成员那进行偷盗，将招致不同的处罚。据此，不同点是盗窃犯与平民和“尚论”的不同，这种惩罚在后者的事件中更严厉。有一件事应该提一下：在所发现的支离破碎的文献中，居然没有记载从“奴隶”变为盗贼的情况[43]。

正如我们从拉萨碑文中获悉（北面碑文，第45行）“尚论”有某种超越自由平民阶层的权力，包括某些军事部队。在这些碑文的时代，自由平民阶层开始划分阶层致相当大的程度。如上所述，一个坚固的家族落入“奴隶”的地位，鉴于一个小片断反映一种能证明他们社会地位的倾向。后一种倾向由协拉康

碑文(西面碑文,第25至28行)显现出来。记载了所有平民的འཕེལ་རྒྱུད་དམངས་ཀྱི་རྣམས་(子孙后代)从囊桑努贡传承下来,由赞普抒予"尚论"告身。

因此,དཀུ་རྒྱལ་(忠诚)一词表示一个明显区分于平民和"奴隶"的贵族。这个贵族让赞普批准把他们世袭权力写入告身。这个阶层不是相近的,它是由有土地和无土地的贵族组成,后者只承担头衔。这个词的词源反映出在贵族生活中起着忠实于宫廷的角色。

虽然对封赐名单和敦煌纪年史的分析无疑考虑到适当地导出一般涉及某些早期西藏社会重要人物的结论,其中发现的资料,比较其他两组来源——九世纪中古时期藏文碑文和《新疆的藏文史料》的残卷——使得我们能够对某些问题的研究勾勒出一个轮廓。

很明显,如以上来源中所描写的,把这些社会看成是有完全相同的社会结构是错误的。在它的发展过程中,早期封建制度的西藏状况维护了许多来自家族制度时代的要素。这个制度在六和七世纪遭到瓦解。仍然还有某些因素在变革的条件下死里逃生。其中有由 ཕ་རྒྱུ་和 ཕ་སྤུན་等词表示的亲戚群。三个主要社会阶层——农奴、平民和贵族——的轮廓,早在六和七世纪就已经清楚地描绘出来,但还没有完全区分种类。"奴隶"的阶层从平民的社会阶层得到补充,但对于"奴隶"来说,也有可能提高他们的地位。不仅有平民阶层的"平民"瓦解趋向没落,变成"奴隶",也有一小部分贵族来源于这个阶层。再者,宫廷贵族紧密地与那在家族制度中提升的氏族贵族相互联合起来,那就是其主要支柱。贵族经常地对抗中央政权,反叛它。巴卧·祖拉陈哇记载,根据一个早期布告,在赤德祖赞去世时,有

些"尚论"反叛了(图齐《藏王陵墓考》第47页)。一场激烈的斗争在这三个社会阶层中展开,平民们不屈服于命运的恶化,他们的抵抗[17]在起义的数目中得到证明。

到了八世纪末和九世纪初叶,符合中央政权的巩固,封建制度的建立最后得到了公认。"奴隶"的地位变成永久性的,而另一方面,贵族拿到了世袭告身。

封赐名单表应该看作是一个有价值的重要变化的公文证据,通过它的一个重要工具即早期封建的分封物,提供了社会变化的一个小小的横断面。

注 释

①巴考、托玛斯、杜散合著《敦煌本吐蕃历史文书》,巴黎,1940年。

②本文所引文章缩语如下:

DTH=巴考、托玛斯、杜散合著《敦煌本吐蕃历史文书》。

Sch=施密特,《贤愚因缘经》1843年,

TLTD=托玛斯:《关于新疆的藏文史料》第一卷至第三卷,伦敦,1935年—1955年。

TPS=图齐:《西藏画卷》,第一卷至第三卷,罗马,1949年。

字母索引后的数字表示页码,冒号后的数字表示行数。(为了清楚和印刷的方便,本译文正文中的书名缩写一律给出汉文全称——译者注。)

③巴考完全用 མཆོན་代替 མཐོན་。

④承蒙法国国家图书馆允许,这个纪年史的微缩胶卷的印本给予我很大帮助。巴考对 ཁྲིམ་的转写是笔误。

⑤巴考把 མལ་དྲོ་ཕྱོགས་ནས་一词翻译成"从 མལ་དྲོ་(墨竹)来的人",更准确地应该是"来自墨竹的地区",ཕྱོགས་,"方向"。

⑥黎吉生的著作——《拉萨现存西藏历史王诰》伦敦,1952年,第27

页中包含有ཐུ་ཏྲུ་པོ的形式。正确的形式无疑是ཐུ་ཏྲུ་བོ。字母པ和བ很容易混淆，再者，对复合词ཐུ་ཏྲུ་པོ就其他理由来说，也是站不住脚的。参看本文以后章节。

⑦ཕྱིར་མི་བཞེས་པར།。黎吉生译为："不会由政府收回"。文献中没有政府的内容。

⑧ནོར་ཕྱུགས。黎吉生把这个词译为"可以搬动的财产和牲口"。那只是这两个字的原始意义，但是到这个古藏文文献时期，这个复合词已经成为一种永久性的词汇，参见《关于新疆的藏文史料》第二卷，第81页，13行及144页，第8行，托玛斯《敦煌九至十世纪残卷》中的《甘肃地区偷盗法》第279页，31行，280页，50行。

⑨གསྙན་ད＝གསན(ད)"听见"：参见《关于新疆的藏文史料》第二卷，第197页B4；452页50，2；第三卷，53页，60页，110页，190页a。因为ཙ—ས—参看སྩལ་བ"给予、把……赠与"，གསོལ་བ(意思同前)。

⑩གྲན་ཀ་མི་བཙལ。黎吉生译作"也不去责备他们"。གྲན་ཀ更准确的含义是"报复、报仇"(见《关于新疆的藏文史料》第二卷，第452页和第三卷，第121页a，以及ཁར་གྲན《敦煌本吐蕃历史文书》第103页29行)。བཙལ也是འཚོལ(进行探究)一词的过去时态。(见乌瑞：《匈牙利东方学报》1955年第三期，第234页和注释5)。

⑪བཙན་པོ་ཞལ་སྔར。黎吉生认为"变成国王的敌对面"。贝尔声称ཞལ་སྔར是གྱིས(由)一词的敬语形式。作为与此相对立，黎吉生解释道："但它经常以其他形式出现(见这块碑文的第62行，而且似乎有一个内在的含意。'国王的恩赐'应该是恰如其份的翻译。"弗兰克指出(《英国皇家亚洲学会杂志》1914年期，第59页，)：ཞལ་སྔ是ཞབས་སྔ(在足之前)的缩写形式。因此敬语词བཙན་པོའི་ཞལ་སྔར应该译作"在国王的面前，在国王之前"。持此观点的还有托玛斯(《关于新疆的藏文史料》第三卷，第173页b)和沃罗比耶夫——捷夏托夫斯基，《罗布泊地区的藏文木简》第二卷，发表在《东方碑铭学》第八卷，第82页上。这种表达方式经常在敦煌纪年史中遇到：在这一例子中(《敦煌本吐蕃历史文书》第116页，第1行)，它表示

王后；在其他所有例子中表示国王。在有些例子中，恰当称乎的所有格的词已经流传开了(《敦煌本吐蕃历史文书》第110页，第7行；110页，22行；111页，20行；112页，13行；113页，19行；113页，22行；115页，11行；116页，2行；117页，2行)而在许多情况下(例如在以上所引的雪碑文的片断中)，所有格词已经省略掉(书同上的第109页，第5行；111页，20行；116页，2行；117页，2行)。应该提到的是这种表达方式也出现在名称里(噶迥寺碑文，见图齐：《藏王陵墓考》第55页)。

⑫ཁྲིན་ལ་ཕྱི་གདགས。黎吉生译为："不应卷入诉讼。"在这里ཁྲིན་代替了ཁྲིམ་，意为"权力、合法的执行"(见《关于新疆的藏文史料》第二卷，第8页，第三卷，第18页 a)。

⑬黎吉生：《西藏协拉康诸碑》第一部分，《英国皇家亚洲学会杂志》1952年，第113页至154页；第二部分，1953年同一杂志，第1页至第12页。

⑭黎吉生把 གང་ཉེས་ཉེས་པ་ལ་ཟ་一词译为："无论谁犯有罪，将受到处罚"。ཟ་一词不能翻译成："受到处罚"。它的古藏文意思是"询问、说、声称"(见《关于新疆的藏文史料》第三卷，第6页 a)。黎吉生把 ཕུ་ནུ་བོ་ཚ་一词译作"兄、弟和儿子"。ཁྲིན་——根据黎吉生认为是 ཁྲིམ་ཕྱི་ཟ：“不会受到处罚”；更确切地说，应译为："不会受到判决"。

⑮巴考：《电闪占卜》，《藏文文献与翻译》，《亚洲学报》1913年，第445页至449页。这个词出现在这个表格之中，在劳费尔的校正之中(《通报》1914年，第十五期)；他没有涉及这个问题。

⑯ཕུ་མ་ནུ་的形式是不规范的，ཕུ་ནུ་的正确形式出现在下行中。巴考的ཕུ་མ་ནུ་是笔误。

⑰ཕྱི་བོལ་རེ。巴考译作："我们把他的罪行揭发出来。"བོལ་བ་更准确的含意是"袒护"，这里它的文字字面含意是"我们在公众面前将不袒护此事。"

⑱在这里无疑 དུང་代替了 གདུང་。(见 གདུང་"世系"《关于新疆的藏文史料》第二卷，第93页 B3，以及下面的第260页。)现在还不敢肯定 ཉེ་དུ་是否与这个词有关系，有很大的可能，ཉེ་དུ་＝གཉེན་འདུན་(亲戚)，其中 འདུན་

是 འདུ་བ་(聚集)的一种形式，见 གཉེན་འདྲེལ་(亲戚)，འབྲེལ་བ་(汇集)。

⑲托玛斯：《甘肃地区偷盗法》；《敦煌九至十世纪残卷》《法律比较学》1936年，第50期，第285页。

⑳在封赐名单中，也出现了两个相同的侄子。巴考把 ཚ་བོ་一词正确地译成"侄子"，而在宣誓的花名册中，也错误地译成"孙子"。正如在封赐名单中所出现的，这两个侄子属于"韦"氏家族。因此他们是义策父系的侄子。这是由本尼迪克特证明了的矛盾。(《藏族与汉族的亲属称谓》：《哈佛亚洲研究杂志》1941年，第六期，第321页。他声称"孙"(ཚོ་)一词与"尚"(ཞང་指母系的舅舅)一词有相同的亲戚关系，即：母亲兄弟的儿子是一个母系的外甥。从古藏语文献中得知，这个符合亲戚关系的词"舅"(ཞང་)是 དབོན་(见注释40)外孙一词的巧合是可以理解的，因为外孙之间是另外一个人的堂表兄弟。

㉑见本尼迪克特：引上文，第323页至324页。

㉒托玛斯《关于新疆的藏文史料》第二卷，第21页，第19行；25页，49行；149页，3行；412页，B1；469页，105页，1行。

㉓同上书，第一卷，第320行。

㉔弗兰克：《西藏语言学地图注释》发表于《孟加拉亚洲学报》1904年，第73期。第364页至365页。

㉕柔克义：《西藏民族学考释》，美国史密森尼安研究所，华盛顿博物馆，1895年，第678页。

㉖瑞巴赫，རྡོག་པ་ནམ་རྒྱལ་：《一个西藏人的生活》慕尼黑，1940年，第213页。

㉗菲利波·菲利皮：《西藏的报道》，发表于《皮斯塔亚的伊波利托·戴西德瑞旅行记》耶稣会，1712年至1727年，伦敦，1932年。第192页，由本尼迪克特引用，上引文，第328页。

㉘莱维·斯特劳斯，在他的著作《亲戚和家族关系的组成》(巴黎，1949年，第462页，486页，502页)的某些细节中，论述了亚洲骨头关系所延伸的范围。它提供了进一步的文字根据。因为在中国有骨头和肉的关

系之说。再见弗·郎——光绪《关于中国近亲(堂表兄弟姊妹之间)婚姻调查》《美国人类学杂志》47期,1945年。图齐把"骨头"的观念归咎于北部的,游牧的特性(《古代西藏国王的神秘性》《东方与西方》第六期,1955年,第三号;第197页至205页。这个藏文词与表示"肉的关系"的蒙古文词是相一致的,这一点应该加以说明,根据科瓦勒威斯基词典,第2023页a),蒙古文 migačisum 是 ཤྙེན 的意思,这就可以引出这样的推测,起初 ཕཤྙེན 表示母系氏族并与 ཕུ་ནུ 相对立,当父亲氏族制度兴起时,就有必要加一个前缀词 ཕ 来区别父系氏族与以前的母系氏族。

㉙马利:《印度人口普查》1911年,第五卷,第236页,由本尼迪克特引用,出处同前。

㉚本尼迪克特,上引文,第325页。

31. 林耀华:《凉山彝家》《哈佛亚洲研究杂志》第九期,1946年,第84页,87页,98页和表格。

㉜对于某个时期来说,民族学被认为是重要的同胞群。后来,拉德克利夫·布朗《非洲家族和婚姻制度》伦敦——纽约——多伦多,1950年,第23页至27页,指出同胞群与分类上的家族的相互关系。在古代文献的注释中,ཤྙེན 和 ཕུ་ནུ 这两个词在意思上可以相互替换。(见施密特《贤愚因缘经》第204页,第7行)。

㉝巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第119页,第9行和第35行;115页,17行,楚布寺碑文,第6行;托玛斯:《关于新疆的藏文史料》第二卷,第93页 A2;第三卷,第145页 b 等。

㉞在藏汉盟约的文献中注明822年。见弗兰克《公元822年,大昭寺藏文碑文中发现的大臣家族名单》《印度金石录》第六卷,1911年,第273页;以及黎吉生《拉萨现存西藏历史王诰》第78页,南面,第1,2,8行。

㉟我们知道家族土葬的风俗,起码是忠实的家族才能采用。(见霍夫曼:《穷吉地区的藏王墓》哥廷根科学院消息,1950年9月,第1至14页。图齐:《藏王陵墓考》罗马,1950年);我们知道存在有世仇和血腥钱(巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第103页,第31至38行);后

者的传入被埃克瓦尔错误地归咎于佛教,(《མི་སྟོང་,西藏的生活保障习惯》《社会学家》第四期,1954年,第2号,第156页至199页。下面将详细叙述家族首领的重要地位。《关于新疆的藏文史料》中的文献提供了某种སྟོན་的军队(སྟོན་དམག་)的材料,毫无疑问,那就是与家族制度有联系的军事部队。

㊱雪碑文,北面,第2至32行。

㊲巴考把 འདོགས་པ་一词分别译作"属于"和"允许、许愿";正确地应译为"命令"。

㊳在古藏语语言中,有两个同音词 དཀུ་～དཀུའ་根据这篇上下文的内容,一个意思为"胁",出现在纪年史的以下各部分中:《敦煌本吐蕃历史文书》(巴考、杜散、托玛斯合著)第106页,第13,15,16行以及下面将要论述的几行碑文中。其另外一个 དཀུ་的意思是"诡计、圈套"。(见古代的 དཀུ་སྟ་"手腕、狡诈"),这与第一个含义没有直接的关系,在以下各处遇到:《敦煌本吐蕃历史文书》第100页,第 1 11和21;101页,24行;101页,33行;103页,19行;106页,25行;111页,26行;112页,6行;它也以 དཀུ་སྒྲ་的形式出现在822年的藏汉盟约的69行中)。这两个词的语音同源已经在协拉康碑文的第29—31行中引起麻烦,在那段文字中,两个同音词都同时出现在一个句子中。这个巧合可以对 དཀུ་རྒྱལ་ལ་འདོགས་པ་这一措词消除误解。

在对 དཀུ་ཚིགས་一词的注释中,黎吉生提到贝尔认为 དཀུ་字和 སྐུ་字相同。这个形式是不能接受的,但在这两个词的语文学发展上,有一个类似之处。在适当的上下文中,古代语言 སྐུ་的意思是 ལུས་(身体)的敬语形式。不过,在古藏语语言中,它的准确意思是不同的。敦煌纪年史中是:"当止贡赞普年幼之时"(巴考、杜散、托玛斯合著《敦煌本吐蕃历史文书》第97页,第1行)。巴考没有把 སྐུ་这个词分开来翻译。这也出现在另外一篇敦煌文献中:བོད་ཀྱི་ལྷ་བཙན་པོ་ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན་གྱི་སྐུ་རིང་ལ་(拉露:《巴黎国家图书馆藏敦煌藏文写本目录》第二卷,巴黎,1950年,第1088号)在《国王遗教》(卷19b,见霍夫曼:《西藏苯教史考》1950年,第4号,第24

页)等。在这些表达方式中,སྐུ་并不是恰好为“身体”的意思,尽管其含义离之不远。这个词在纪年史的许多地方出现:(《敦煌本吐蕃历史文书》第99页,第23行;106页,26行;109页,16行;111页,4行;112页Ⅶ1和Ⅶ3;120页,13行和14行和19行)而其中任何一个都不能确切地翻译成“身体”。“雪”碑文中包括某些首要人物,因为在其中有某些军事部队称作警卫。在这里,སྐུ་表示国王的身体,这个意思在协拉的第39行碑文中仍然比较清楚,碑文:སྐུ་དང་ཆབ་སྲིད་སྙིང་རིངས་སམ།“他会变成不忠实于我们的人或这个政府的人吗?”(译者注——王尧在《吐蕃金石录》中译作“若有某人对社稷及赞普政躬心怀二志”)因此,在古藏语语言中,这个词的意思已经有某些像“陛下”的成份,纪年史导言几行文字应该翻译如下:“止贡赞普陛下幼年时期”,因此,སྐུ་(身体)的敬语形式通过中间意义“忠实的身体”发展为“忠实的人”的意思。与此相似,དཀུ་(胁)一词从“忠实的随从”发展为“国王周围的、宫庭”的意思,后来,成为“贵族”。

㊴根据托玛斯认为,颜色表示墨汁的颜色(《关于新疆的藏文史料》第三卷,第93页)。从《唐书》中得知(布谢尔《英国皇家亚洲研究学会杂志》1880年,第442页)。西藏的官员佩戴金色的、银镀金或铜的徽章表示他们的等级。古代西藏的“告身”给持有者以佩戴相应颜色的徽章的权力,或更准确地说,是相应材料的徽章。(见图齐《藏王陵墓考》第79页,注释45,第82页,注释96)。巴卧·祖拉陈哇提及松耳石、金子、银、玛瑙和铜的书写表示不同的职位等级(黎吉生《拉萨现存西藏历史王诰》第31页)在《莲花生传记》的第53章中,它记载主人在尼泊尔的参观时如下:ཏ་ལ་མཐིང་ནག་གོ་ག་སྐྱང་ནུལ་བ། གསེར་དངུལ་ཟངས་ལྕགས་བེ་ཌཱུརྱ་གཡུ་མཚལ། སྣག་ཚ་ལ་སོགས་བྲིས་ཤིང་ཞུས་དག་མཛད།“他在浅蓝色的棕榈叶纸上和平整光滑的白桦树皮上书写并阅读证词,上面使用的墨汁有金、银、铜、铁、天青石、绿松耳石和硃砂等等”。(见劳费尔《后妃遗教》莱比锡,1911年,第249页)这好象比适当的夸大更费力,它表现在当时所写的《莲花遗教》中(十三世纪),各种颜色的墨汁已经为人们所知。有些用颜色书写的残卷被人们认识,例如有一部用金书写的《般若波罗蜜多经》的残卷,而另外一部银

字书写，这恰好因为这些颜色呈现出十三世纪文字书写的时期，巴卧·祖拉陈哇提到一个法令。根据这个法令，在赤德松赞的时代，法令的公文已用金色或蓝色纸张书写（图齐：《藏王陵墓考第44页》。在拉达克的《西藏王统记》中，用金色和青绿色的文字提到五个人，他们曾在国王面前做出过杰出的贡献。（施拉金威特手稿，136卷）。当然，彩色书写在早期藏文文献的年代广泛传播。表示官职和等级的各种颜色的作用，已经存在于中古藏文时代，这也是为周围的游牧民众所周知。待敦煌手卷发表时，颜色和等级之间的关系会有重大的启发价值，能够描绘各种占有不同告身尚（ཞང་）的情况。（拉鲁《巴黎国家图书馆藏敦煌藏文写本目录》第1071号）。

㊵在编辑拉萨碑文中，华德尔把ཞང་ལོན་一词译成"舅臣"，并补充说它表示忠实家庭的家族（《拉萨现存西藏历史王诰》《英国皇家亚洲学会杂志》1909年，第1274页●劳费尔一直坚持ཞང་是汉字"尚"的译音（《吐番鸟卜》，第101页至106页）托玛斯恢复原来的翻译时（《关于新疆的藏文史料》第二卷，第13页，321页）谈到这个词表示一个很高的社会地位（《甘肃地区偷盗法》第286页）。本尼迪克特正确地指出，这个词表示外戚体系（《藏族与汉族的亲属称谓》，第329至330页）。最近，图齐发表了一个见解，在ཞང་独自出现的情况下，其意为"母系的舅舅"；或更准确地说，王后家族的亲戚关系。当与བློན་相连接时，它与汉文的"尚"相吻合了（《藏王陵墓考》第58页至61页；《东方与西方》第6期，1955年，第3号，第205页）。黎吉生也唤起了对ཞང་和王后家族的密切关系的重视。

这个争论澄清了一个事实，即这个词被认为是一个外戚体系的产物，并通过它反映出一个古代西藏的母系氏族制度。这种外戚体系还存在于西藏的八世纪中。因此在协拉康碑文中，赤德松赞赞普在叙述定埃增的功绩直到他执政的情况中，第一次提到它。定埃增已经代替了赞普的双亲，他把赞普抚养大，因此他扮演了一个名符其实的（母系）舅舅。（西面碑文，第5—7行："未亲政事，其间，曾代替予之父王母后亲予教诲，又代替予之舅氏培育教养。"——译者注——本译文引自王尧编著

《吐蕃金石录》第116页，第1至2行。这是一个十分重要的证据，（那个时期舅舅的生活方式），但是更进一步，它表明那个时期已经很有必要区分名符其实的舅舅（ཞང་དྲུང་པོ་）和其余也带有 ཞང་ 头衔的贵族阶层。根据这个资料，揭示出汉族的皇帝与藏王的 ཞང་དབོན་ 关系，（母系的舅甥关系）基本上反映出西藏的外戚体系：这种关系用于确定两个统治者的相互地位的这个事实，来源于社会的历史。古代西藏的外戚体系还表明这种舅舅的特性仍经常在有着悠久历史背景的当今的西藏遇到。（见达斯：《西藏的婚姻习俗》《孟加拉亚洲学会期刊》1893年，第15页，16页，30页，31页等；格兰纳：《西藏，土地与居民》伦敦1904年，第262页；罗列赫：《藏语的拉乎尔方言》，《藏语》第一卷，第71页至74页；柔克义：《喇嘛之国》第253页至255页）。除了外戚体系以外，西藏母系氏族制的其他面貌已为我们所知。因此，忠实的家族有的时候是母系的（巴考、托玛斯、杜散合著《敦煌本吐蕃历史文书》第87页），而有的时候王后和她的家族对抗国王或甚至阴谋暗杀国王。这就是为什么好多古代藏王在他们尚未成年时就开始就任王位，而且在那以后不久就去逝或被杀死的部分原因（见图齐：《藏王陵墓考》，第22页至23页）。即，正如我们所见到的，舅舅是王后家族的代表，在国王尚未成年期间担负摄政。应该提到的是，不单单在西藏这个舅舅的词成为一个官职的词，这个词义的引伸义也从阿尔浑碑文和吐谷浑中得知（见伯希和：《通报》1920年至21年，第328页至330页）。

㊶协拉康，西面碑文，第40行。

㊷在以下的名单表中，为了圆满起见，尽可能把这些人名从平行段落上修复。

㊸正如以上所提到的，字迹清晰的 སྣོན་ 是不能肯定的，སྣོན་ 作为一个名子的组成要素也出现在其他地方。例如出现在赤松德赞的大臣 ཞང་སྣོན་ 和 སྣ་ནམ་སྣོན་གྱི་ཀགས་ 的名子中。（见《藏王陵墓考》第46页）。蔡邦的名子不包括在第一个名单中，而在第二个中，它与其余的分开了；在授予物的分封中，这个家族只给了300户“奴隶”，而其他三个家族接收了1500户。

这就提供了材料说明，蔡邦家族的地位比起其他几个来，是一个较小的家族。说明这个家族与赤松德赞的妻子有关系（见三人合著《敦煌本吐蕃历史文书》第82页，第32行以及 བཙན་མོ་བཀའི་ཐང་ཡིག卷16，劳费尔：《后妃遗教》第62页和161页），但已经以早期囊日论赞的妻子的身份作了西藏王后（三人合著：《敦煌本吐蕃历史文书》第82页，第22行）。

㊹布谢尔：《汉文资料的西藏早期历史》《英国皇家亚洲学会杂志》1880年，第440页。

㊺忠实的仆人一词是 ཞམ་བརྫིང་，比较 ཞབས་ཕྱིར་བཙང་བ་，ཞབས་འབྲང་བ་或者 འབྲིང་བ་“随从”ཞམ་འབྲིང་（བ），ཞམ་རིང་，ཞ་འབྲིང་“仆人”（叶斯开词典，第472页）。这个词的变化对 འ་ཆུང་语音学是最有启发作用的。因为 ཞབས་后尾脱落，见 ཞབས་སྤར་>ཞ་སྤར་。

㊻托玛斯，《法律比较学》第50期，第275页至284页。

㊼巴考、托玛斯、杜散合编《敦煌本吐蕃历史文书》第13页，第5行；19页，20行；19页，26行；56页，6行；如果 ལ་ཞིས་的意思正如托玛斯提出的为“不忠”是正确的话（见上引书第62页），那么以下各段部分也应计算在内：见上引书第15页，11行；20页，33行；22页，13行；26页，18行；26页，20行；55页，第1行。

原载《匈牙利东方学报》，1955年第3期

敦煌藏文禅宗文献目录初稿

［日］木村隆德 著　向红笳 译

序　言

在布顿《佛教史》等藏文书籍中，记述了8世纪末摩诃衍和尚的中国禅宗一派（顿门派）和以莲花戒为代表的印度佛教徒（渐门派）之间关于佛教教义的论争。1952年，戴密微氏发表了《吐蕃僧诤记》一书，书中以伯希和收集的敦煌汉文文献《顿悟大乘正理决》为题进行了论述，介绍了上述论争汉文记载的事实，确认了那次论争的史实。以后，在对这次论争的各种研究中，举出了许多敦煌文献中的藏文禅宗文献，弄清了在藏人统治敦煌中期，中国禅宗向居住在敦煌的吐蕃人渗透的情况。但是，以前对于敦煌藏文文献的研究，主要是在有关上述论争的方面提出一件件文书，对文献相互关系的考虑甚少。为了弥补这一缺陷，最近计划出版的《讲座敦煌》全13卷（大东出版社）中的第8卷《敦煌佛典和禅》，预定收入冲本克己氏撰写的《敦煌出土的藏文禅宗文献的内容》和我写的《敦煌出土的藏文禅宗文献的性质》。这两篇文章都是对敦煌藏文禅宗文献的整体

概论，本稿则是关于伯希和、斯坦因两人收集的藏文文献中已判定为禅定的各个文献按编号顺序进行介绍，是暂且作为目录加以整理的文章。但这只是笔者的一点意图，还留有许多不明之处。因此，应该看到更多的其他的记述，更应该增补出新的禅宗文献，对这些问题，若能赐予意见或教示，我将感到很荣幸。

凡例

1. 本文整理的文献全部是伯希和收集的藏文文献(巴黎国立图书馆所藏)及斯坦因收集的藏文文献(伦敦印度图书馆所藏)中判断为藏文禅宗文献的文书。

2. 文献的排列是先排列伯希和收集本，接续的是斯坦因收集本，各收集本都以文书编号为序。

3. 文献的表示方法是，伯希和收集本用 P.T. 表示，斯坦因收集本用 I·O 表示。文书的编号，前者采用拉露目录(67)的编号，后者采用布散目录(57)的编号。如 P.T.21或 I·O.468等。各种文书种含有几种文献时，用(Ⅰ)、(Ⅱ)、(Ⅲ)……加以区别。只提出其中的禅宗文献。如表记为 P.T.21(Ⅰ)。另外，括号内使用的略号表示该文献在写本文书中的位置，即正、背面的区别。折子本及卷子本的写本用正面和背面加以区别，贝叶形写本用 a 和 b 表示正、背面。记页码用 f. 表示，写本本身有页码者按原页码标记。本身不带页码者采用 f.I. 表示正面第一页的方法，这是新加上去的。各图书馆已编加上了页码的即按图书馆标记的页码。

4. [写本状况]一项，是参照拉露目录及布散目录，并以在最近有机会实际观看为基础加写的。关于纸色的表示，采用法

国国立图书馆手写本部:《中国敦煌手写本目录》(伯希和收集本卷Ⅰ2001—2500号)(巴黎,1970年)一书中的表示方法。关于i母音记号的方向,以北京西藏版大藏经所见的为正向,以相反的方向为反向。

5.[标题]一项,各文献明确记有标题者用原文表示,日译的试放入( )内。

6.[研究]一项,尽量努力举出研究文献的论文等,其表记根据《参考文献一览表》的编号,含有原文或日译的将其情况放在( )内表示。

7.[解说]一项,尽量记述文献的作者、成书年代和与其他文献的相互关系等。关于内容,只记文献的特征,对该文献已经有许多研究的,暂时遗留,但对于批判性意见则随时加写进去。

参考文献一览表

1.今枝由郎《关于吐蕃宗教会议的敦煌藏文文书》,载《亚细亚学报》1975年卷第125—146页。

2.上山大峻《昙旷和敦煌的佛学》,载《东方学报》第35册,第141—214页。

3.上山大峻《大蕃国大德三藏法师沙门法成研究》上、下,载《东方学报》第38、39册,1967年、1968年。

4.上山大峻《关于藏译〈楞伽师资记〉》,载《佛教文献研究》,1968年卷 第191—209页。

5.上山大峻《敦煌出土的藏文玛哈恩禅师遗文》,载《印度学佛教学研究》第19卷 第2号,1971年,第612—615页。

6.上山大峻《从藏译看〈楞伽师资记〉的成书问题》,载《印

度学佛教学研究》第21卷 第2号，1973年，第597－603页。

7. 上山大峻《敦煌出土藏文禅宗资料研究——P.T116号文书及问题》，载《佛教文化研究所纪要》第13集，第1－11页，1974年。

8. 上山大峻《吐蕃宗义论争中禅宗与莲花戒的争论点》，载《日本佛教学会报》40号，第55－70页，1975年。

9. 上山大峻《藏译〈顿悟真宗要决〉研究》，载《禅文化研究所纪要》8，第33—103页，1976年。

10. 上山大峻《贝扬著作的大瑜伽文献——关于P.T837号文书》，载《佛教文化研究所纪要》第16集，第1—13页，1977年。

11. 冲本克己《桑耶寺宗义论争(一)——关于伯希和116号文书》，载《日本西藏学会会报》第21号，第5—8页，1975年。

12. 冲本克己《桑耶寺宗义论争(二)——敦煌藏文文献中的诸禅师》，载《日本西藏学会会报》第22号，第4—8页，1976年。

13. 冲本克己《关于藏译〈二入四行论〉》，载《印度学佛教学研究》第24卷 第2号，第992—999页，1976年。

14. 冲本克己《桑耶寺宗义论争(三)——两种摩诃衍遗文》，载《日本西藏学会会报》第23号，第5—8页，1977年。

15. 冲本克己《敦煌出土藏文禅宗资料研究(1)》，载《印度学佛教学研究》第26卷 第1号，第458—462号，1977年。

16. 冲本克己《摩诃衍的思想》，载《花园大学研究纪要》第8号，第1—22页，1977年。

17. 冲本克己《〈楞伽师资记〉研究——藏文原文校订及其藏文日译》(1)载《花园大学研究纪要》第9号，第59—87页，

1987年;(2)载《禅文化研究所纪要》第11号,第1—28页,1979年。

18. 冲本克己《关于禅宗史中的伪经——〈法王经〉》,载《禅文化研究纪要》第10号,第27—61页,1978年。

19. 冲本克己《敦煌出土藏文禅宗文献研究(2)》,载《印度学佛教学研究》第27卷,第2号,第913—916页,1979年。

20. 冲本克己《敦煌出土藏文禅宗文献研究(3)》,载《印度学佛教学研究》第28卷,第1号,第423—427页,1979年。

21. 小畠宏允《西藏禅宗和〈历代法宝记〉》,载《禅文化研究所纪要》第6号,第139—176页,1974年。

22. 小畠宏允《关于西藏禅宗和藏译伪经》,载《印度学佛教学研究》第23卷 第2号,第170—171页,1975年。

23. 小畠宏允《藏传布答答尔玛塔拉禅师考》,载《印度学佛教学研究》第24卷 第1号,第229—232页,1975年。

24. 小畠宏允《伯希和116号文书中所见诸禅师研究》,载《禅文化研究所纪要》第8号,第1—31页,1976年。

25. 小畠宏允《〈历代法宝记〉和古代西藏的佛教》,载《初期禅宗史Ⅰ——〈历代法宝记〉》第325—337页,筑摩书房1976年。

26. 小畠宏允《古代西藏顿门派(禅宗)的流派》,载《佛教史学研究》18—2,第58—80页,1976年。

27. G·卡尔梅《公元10至13世纪对大圆满派教义地位的讨论》,载《亚细亚学报》,1975年卷 第147—156页。

28. 木村隆德《敦煌出土藏文写本伯希和116号文书研究(之一)》,载《印度学佛教学研究》第23卷 第2号,第778—781页,1975年。

29. 木村隆德《敦煌出土藏文写本斯坦因709号文书》，载《日本西藏学会会报》第22号，1976年卷第11—13页。

30.《敦煌出土藏文写本伯希和116号文书研究》，载《印度学佛教学研究》第24卷 第1号，第484—489页，1977年。

31. 木村隆德《中国禅宗传到吐蕃之后的摩诃衍那》(未刊)。

32. 胡适《胡适文存》，第3集 第2卷，第541—544页。

33. 佐藤长《古代西藏史研究》下，东洋史研究会，1959年。

34. I. J 施米德《〈甘珠尔〉索引》，1845年。

35. 饶宗颐《神会门下摩诃衍之入藏》，载《香港大学五十周年纪念论文集》第一册，第173—181页，1964年。

36. 石泰安《汉藏边境的古老部落》，巴黎，1961年。

37. 石泰安《顿悟：汉藏文辞汇札记》，载《宗教历史学杂志》，clxxlx 卷，1期 1977年，第1—30页。

38. 立花孝全《关于 Lan－rimchen－mo 所见的桑耶寺论争》，载《印度学佛教学研究》第15卷 第1号，第366—370页，1968年。

39. 图齐《西藏画卷》，罗马，1949年。

40. 图齐《小乘佛教文献》Ⅱ，罗马，1958年。

41. 托马斯《中国佛教徒度牒介绍》，载《皇家亚洲月报》，1927年卷 第546—558页。

42. 托马斯《西藏文学文献和有关中国土耳其斯坦的文书》，Ⅱ，1951年。

43. 戴密微《吐蕃僧诤记》，巴黎，1952年。

44. 戴密微《敦煌学新作》，载《通报》，LVI，1970年，第1—

95期。

45. 戴密微《达摩多罗注释文献》，载《敦煌白画考古论文集》，XⅡ，下分册，第43—49页，1978年。

46. 戴密微《从敦煌写本看汉地佛教传入吐蕃的历史(日文近作分析)》，载《敦煌学论文集》，巴黎，1979年，第1—16页。

47. 长部好一《吐蕃佛教与禅——围绕顿悟大乘正理决》，载《爱知学院大学文学部纪要》，第1号，第70—88页，1971年。

48. 原田觉《桑耶寺宗教论争以后顿门派的动向》，载《日本西藏学会会报》第22号，第8—10页，1976年。

49. 原田觉《关于顿悟大乘正理决的序说》，载《印度学佛教学研究》第25卷，第2号，第234—237页，1977年。

50. 原田觉《摩诃衍禅师考》，载《佛教学》第8号，第109—133页，1979年。

51. 原田觉《摩诃衍禅师和顿门》，载《印度学佛教学研究》第28卷 第1号，第428—432页，1979年。

52. 巴考、托马斯、吐赛因《关于西藏历史的敦煌文献》，巴黎，1964年。

53. 胡松《桑耶寺论争：依据 rGyal—rabs—gsal—ba'i—me—long》，载于《中亚月报》第 XⅧ 卷，4期，1974年，第209—216页。

54. 胡松《Cig—car，cig—char，ston：藏语专有名词的解释》，载于《中亚月报》卷 XX，1—2期，1976年，第41—46页。

55. 胡松《摩诃衍和尚体系》，载《中亚月报》卷 XXI，2期，第105—110页，1977年。

56. 藤枝晃《吐蕃统治时期的敦煌》，载《东方学报》第31册第199—287页，1961年。

57. 瓦累·布散《印度事务部图书馆藏敦煌藏文写本目录》，牛津大学，1962年。

58. 柳田圣山《初期禅史 Ⅱ——历代法宝记》(禅宗语录3)，筑摩书房，1976年。

59. 山口瑞凤《评上山大峻著〈昙旷与敦煌的佛教学〉》，载《东洋学报》第47卷 第4号，第112—127页，1965年。

60. 山口瑞凤《西藏佛教》，载《讲座东洋思想》，第231—283页，1967年。

61. 山口瑞凤《西藏佛教和新罗的金和尚》，载《新罗佛教研究》，第3—36页，1973年。

62. 山口瑞凤《Rin—lugs—rba—dpal—dbyangs——围绕桑耶寺论争的一个问题》，载《平川彰博士还历纪念论集》，第641—664页。

63. 山口瑞凤《吐蕃王国佛教史年代考》，载《成田山佛教研究所纪要》第3号，第1—52页，1978年。

64. 山口瑞凤《吐蕃统治时代》，载《敦煌的历史》(《讲座敦煌》第2卷)第1—52页，1980年。

65. 芳村修基《印度大乘佛教思想研究》，百华苑，1974年。

66. 拉露《藏文文献中传播的中国禅宗》，载《亚洲月报》，1939年第505—523页。

67. 拉露《巴黎图书馆藏藏文写本目录》(伯希和收集藏文本)，巴黎，1939年(Ⅰ)、1950年(Ⅱ)、1961年(Ⅲ)。

68. 拉露《八世纪西藏众多官员的请愿》，载《亚洲月报》1955年第171—212页。

69. 拉露《有关菩萨的佛典 RoideLaLoi》，载《亚洲月报》1961卷，第321—332页。

70. 书曼《宗义论争与桑耶寺辩论》，载《中亚月报》XXI，2，第139—144页，1977年。

71. 吴其煜《卧轮禅师逸语敦煌吐蕃文（伯希和116号）译本考释》，载《敦煌学》，第4辑，第33—46页，1979年。

（以上《参考文献一览表》中的文献在本文中未涉及到的，作为参考，一并收录于此。）

P. T21

[写本状况]每叶8×29厘米，折子本形，共4叶，纸质中等，纸纹很粗，中等厚度，米黄色，楷书体，每面6行，只有正面有线框，i 母音记号（以下作 gigu 表记）的方向是正、逆混合。3件文献（每个文献笔迹各异），（Ⅰ）和（Ⅱ）是禅文献。

P. T21（Ⅰ）（正面，f. 1，11. 1—6）

[标题]不观论

[研究]14（有日译）

[解说]首欠，只一面，标题在末尾。冲本氏论文（14）中指出，本文献和《顿悟大乘正理决》（P. ch4646）问答中旧问部分的部分内容一致。但我认为本文献的藏文译文是王锡编集《顿悟大乘正理决》以前的旧问部分汉文原本（至今还未有研究报告）的藏译，因为本文献几乎和 P. T. 823（Ⅰ）的译文完全一致，我认为本文献是基于 P. T. 823（Ⅰ）的。内容主要是摩诃衍的看心教义，含有相同内容文献，还有 P. T. 121（Ⅱ），P699，I. O. 468，I. O. 689（Ⅰ）等，（本文献与 P. T. 121（Ⅱ）是同一文献）。

P. T21(Ⅱ)(背面,f. 1,1. 1—f. 4,1. 6)

[解说]首、尾皆欠,只有4面。与P. T. 116(背)(f134,1. 3—f142,1. 2)一致。

P. T102

[写本状况]每叶8. 7×23. 7厘米,贝叶形,共59叶,纸质中等,纸纹很粗,中等厚度,鲜明的米黄色。各叶中央有一个线孔,楷书体,每面5行书;有线框,页码在正面左端,用藏文记录,有1—30,1—15,1—14。背面也记有页码,用汉字书写,从132—200。倒过来顺序向上看,途中有些飞掉了,墨迹也与本文不同。恐怕本藏文文献是在书写以前编集的。gigu 的方向全部正向,文献数量有4个,只有(Ⅰ)是禅文献。

P. T. 102(Ⅰ)(f. la,1. 1—f. 30a,1. 4)

[标题]圣最胜三昧经

[研究]22。

[解说]首尾完整,标题在末尾。在西藏大藏经中有最胜三昧(北京805号),从本文书的译文方面看,也与大藏经一致。本文献是禅系伪经之一《最妙胜定经》[作为汉文原本,旅顺博物馆所藏的敦煌出土本是唯一的一件,收录于关口真大《附篇妙胜定经(敦煌出土)考》中,载《天台止观研究》379—402页,岩波书店,1969年]的藏译。译语和《法王经》、《金刚三昧经》等其他禅系伪经的藏译都不同,大概依据的是《翻译名义大集》。

P. T. 116

[写本状况]每叶7×29.5厘米(使用每纸45×29.5厘米的格式纸),折本形,共124叶,写本两端各1叶当初便曾修复。纸质中等,纸纹很粗,中等厚度,米黄色,有发霉的纹痕,楷书体,每面4行书,有线框,行间补入了若干脱字。gigu 的方向是正、逆混合,正向多。有朱笔书,共10个文献,其中(V)—(Ⅷ)是禅文献。

P.T116(V)(f.119,1.1—f.170,1.3)

[标题]无所得一法论。

[研究]7、11、23(有部分原文与日译),28(有部分日译),30、31、48。

[解说]以首尾完备的完本形态呈现,但中间部分(正面末尾及背面首部)欠缺。其欠缺的部分根据当初修复时写在正面末尾一叶(f.124)的一行多字(背面数行是修复用纸上原来已写有的,内容与本文献无关)补入,是很不完全的,至少欠缺一次往返问答。其欠缺部分的后半段和本文献为同一文献的断片有P.T.823(Ⅱ),以及与本文献有同类内容的顿入无分别修习义(北京5306号),可以据此补入(参照30)。

有许多和本文献相同的文献,都是断开的单个文献,到现在为止已知道10件。P.T21(Ⅲ)、118(Ⅰ)、817(Ⅰ)、821、822(Ⅰ)、823(Ⅰ)、I.O.703(Ⅰ)、706(Ⅰ)、707(Ⅰ)、卷70,f.9。这些文献之中,817(Ⅰ)、821、822(Ⅰ)、706(Ⅰ)三件文献在问答排列上有所不同,伴有部分的变化(参照研究15,第460页)。

本文献的内容可分为两部分或三部分。首部是一边反论"无始以来,对事物和语言执着的人们的立论,排斥其观点,一边进一步记录修习脱离所取能取大瑜伽行者之必要义要点,"

(f,119,11, 1—3)。在末尾;有"无所得一法论,大瑜伽行者必要义之备忘书。终"(f,170,11,2—3)。由此看来,本文献是以"大瑜伽行者必要义备忘书"为内容的文书。可知应将其作为一件文献对待。(关于"大瑜伽"一词,请参照I.O.709(XI))。可是,在布顿《佛教史》这个藏人著作论述中有"《无所得一法论》半卷"。书名和本文献末尾的《无所得一法论》一致。至于"半卷"这个量,布顿记的"一卷"是《金刚经》与本文献P.T.116连写,和这种连写相比较,本文献的量和布顿所说的"半卷"差不多相等。从这种情况看,我认为布顿所说的《无所得一法论》是指本文献,作为本文献的标题,采用了布顿所说的前半部分(参照研究31)。

其次,关于本文献作成的时期,首先叙述其上限,本文献引用了法成藏译汉文《金光明经》(f.150,11,1—3)。布顿《佛教史》载,法成译《金光明经》的量是10卷,登迦玛目录中未明记译者名,但拉露认为现存3种《金光明经》属"从中语翻译的大乘经典"部,标题、卷数都和法成译的一致,认为这是法成译的《金光明经》。但是,登玛迦目录作成于824年,因此,这个目录收录的法成译《金光明经》应该是在824年以前翻译的,可法成在敦煌活动的时期可以确认持续到了859年,因此,大概不能将其翻译时间上溯到824年吧。同时,含有法成译《金光明经》引文的本文献成立时期的上限也不能上溯到824年(参照研究31)。

再说本文献的下限,在布顿《佛教史》中论及藏人著作的地方,已经论述了和本文献同一书名的文献,布顿说他所记的藏人著作,"大部分是旁塘目录所说的"。若是和本文献相同的书名也记载于这个旁塘目录的话,旁塘目录是在登迦玛目录

之后，赤松德赞卒年(841年)以前作成的，因此，本文献作成时期的下限大概也是841年吧。

和本文献相同内容的主题是大瑜伽修习义(P.T.818.I.O.705)，根据含有关于这个文献记述的P.T.996(Ⅰ)，其内容是"准确无误地昭示大乘义无所得一法义为何"(P.T.996f.4a11,3—4)。另外，本文献和《大瑜迦修习义》的引文多处一致，从这些方面去探讨，我认为本文献是基于《大瑜迦修习义》而著作的(参照研究31)。

再有，许多与本文献平行的内容有的先已编入西藏大藏经中(顿入无分别修习义，北京5306号)。在这本书的跋中有"顿入无分修习义，大轨范师造，终。印度大师哈玛他希拉和大校阅翻译官耶歇德校阅"。这本书作为梵文藏译的文献，书中含有藏译汉文的引用文(例如：基于罗什译《思益经》的引文。《无所得一法论》P.T.823(Ⅰ)f.1,1.1)。这个跋不能认为是原来的，恐怕是后人附加的。但是，宗喀巴祖师假托本书作者为大轨范师，我想，通过此书表现了宗喀巴对《无所得一法论》的重视。以上讲完了本文献P.T.116(V)的整体情况。下面对本文献的内容分成(a)、(b)两部分加以解说。

P.T.116(V—a)(f.119,1.1—f.146,1.2)

这一部分是"赐与对信相人们的回答要点"(f.145,11.2—3)，另外，"一面反驳无始以来对事物和语言执着的人们的言论，一面排斥其观点"((f.119,1.1)，至少由15次往复问答组成。这些问答的质问文已由上山大峻氏(研究7.)作了介绍，但未补上欠缺的两问，因此不太完整；现在重新介绍质问文如下。

(1)只据智慧资粮修习,不能觉悟无上正等菩提,也必备有为之福德资粮的话呢?(f.119,11.3—4)。

(2)不得不多闻的话呢?(f.123,1.3)

(3)六波罗蜜等实践有必要吗?(据北京版西藏大藏经5306号卷102,P17—5—7补足)。

(4)非要声诵、默诵、质问及誓愿不可吗?〔据 P.T.823(Ⅱ),背 f.2,11补足〕。

(5)一定要用全部有所得的方法实践任何善根、回向菩提吗?(f.125,1.3)。

(6)初发心后,还必须突然修习无分别禅定吗?(f.127,11.2—3)。

(7)住空性禅定,众生利益就无可能了吗?(f.131,1.3)。

(8)一定要念三宝吗?(f.133,11.3—4)。

(9)外境是在心以外的别处吗?(f.135,1.3)。

(10)刹那智作为胜义存在吗?(f.137,1.3)。

(11)菩提成就的时间恰好是挂在三无量劫的成就吗?(f.140,11.2—3)。

(12)一定要作有为之供养吗?(f.141,11.2—3)。

(13)忏悔罪过一定要告白吗?(f.142,1.1)。

(14)修道者一定要依据对治相吗?(f.142,1.4—f.143,1.3)

(15)发菩提心,初据寻伺起心,最后完成无分别吗?(f.143,11.2—3)。

P.T.116(Ⅴ—b)(f.146,1.2—f.170,1.3)

这部分内容又细分为前半部分和后半部分。前一半是关

于“不观”的回答，后一半汇集了诸师的教说。在前半部分和后半部分之间有“这个顿入门和如此多的经典之教无矛盾，也和精通诸师之教相一致”(f. 163，1l. 3—4)。

前半部分(f. 146，1. 2—f. 163，1. 4)

有23次往返问答组成，答文全部是经证。质问文已由上山大峻氏(研究7.)作了介绍。例如：“不观中修习般若波罗蜜是集约吗？(f. 146，1. 4)，其他的质问文也几乎相同，问及“般若波罗蜜修习”的在其他地方有22项。

“发菩提心”(f. 146)，“大乘”(f. 147)，“修习道”(f. 147)，“中道”(f. 148)，“平等性和不动”(f. 148)，“智慧”(f. 150)，“三昧”(f. 150)，“善功方便”(f. 151)，“胜义”(f. 152)“业障即菩提”(f. 152)，“舍相之事”(f. 153)，“修习见心法性”(f. 153)，“无二”(f. 154)，“外觉”(f. 155)，“内觉”(f. 156)，“智”(f. 157)，“自证”(f. 157)“一切种智”(f. 158)，“佛修习”(f. 158)，“涅”(f. 160)，“菩提”(f. 161)，“众生利益”(f. 161)。

后半部分(f. 163，1. 4—f. 170，1. 3)

这部分集中了8位大师的说教，小畠宏允氏(研究24)展示了原文、日译和注释。

(1)(f. 163，1. 4—f. 164，1. 2)引用了龙树《因缘心论颂》的引文、译文和西藏大藏经编辑本(北京版5236号卷95，P68—4—5—6)一致，不是基于汉译本《因缘心论颂》藏译的。

(2)(f. 164，1. 2—f. 165，1. 4)作为禅宗初祖菩提达磨唯一真说的“二入四行说”之“理入说”，本文献在这里作为七世祖菩提达摩多罗的说教被引用。将禅宗初祖称作菩提达摩多罗，是《历代法宝记》(敦煌文献、大正大藏经2075号)所见的独特表现(参照研究58，18—20页及研究23)。“理入说”的其他藏

译，也存于藏译《楞伽师资记》(I. O. 710(Ⅱ))等文献中，但藏译《楞伽师资记》使用了《翻译名义大集》未见的译语。和《翻译名义大集》(814年)以前的翻译对照，本文献几乎是按照《翻译名义大集》的译语翻译的。

(3)(f. 165，1. 4—f. 166，1. 4)这段内容是《无住禅师说教》的引文，与《历代法宝记》的"无忆是戒，无念是定，莫妄是惠"(大正大藏经2075号 卷51，第189页 a)相对应(参照研究7第10页、研究21第154—157页)。

(4)(f. 166，1. 1—f. 167，1. 1)，这段是《降魔藏禅师说教》的引用文，与此对应的汉文资料不明。在《顿悟大乘正理决》中，将摩诃衍作为依止和尚时提到了降魔(藏)。另外，也存在有《降魔藏禅师安心法》(P. T. 635(Ⅰ))这个标题的文献。

(5)(f. 167，11. 1—2)这段是《Ardanhver 禅师说教》的引用文。关于 Ardanhver 禅师 P. T. 996(Ⅰ)中也有提及之处。

(6)(f. 167，11. 2—3)，这段是《卧轮禅师说教》的引用文。与《卧轮禅师看心法》(敦煌文献)中的"随心动念，攀缘诸境，不须收摄，不须遮截"相对应(参照研究7，第10页，研究24，第19—21页及研究77.)。关于卧轮禅师的其他藏文文献有《卧轮禅师安心(法)》(P. T. 811(Ⅰ))。

(7)(f. 167，1. 4)这是《摩诃衍说教》的引用文，与《顿悟大乘正理决》的"若无少法可得，无思无视"(敦煌汉文文献伯希和4646号，第136行 a)。关于摩诃衍的其他敦煌藏文文献，有P. T. 116(Ⅵ)、116(Ⅶ—P)，117(Ⅳ)，117(Ⅴ)，812(Ⅴ)，812(Ⅵ)，813(Ⅳ)，823(Ⅰ)，827(Ⅱ)，829(Ⅱ)；I. O. 468，709(Ⅰ)等许多件。

(8)(f. 168，11. 1—2)，这段是《手量注》的引文。译文和西

藏大藏经编入本(北京版5249号,卷95,第142—4—8页)一致。就是说,本文献不是依据《手量注》的汉译本《解卷论》(大正藏1620号)或《掌中论》(大正藏1621号)进行藏译的。但是,汉译《掌中论》及前面提到的《因缘心论颂》在伯希和汉文文书2045号上是和汉文禅籍连写的,这一点需要注意。

P.T.116(Ⅵ)(f.171,1.1—f.173,1.2)

[标题]摩诃衍师之禅,集约说不观中六和十波罗蜜经。

[研究]5.(有日译),24.〔有原文及日译〕。

[解说]本文献在组成摩诃衍3种一连串文献P.T.812(Ⅴ)—P.T.812(Ⅵ)、813(Ⅳ),117(Ⅴ)—P.T.116(Ⅵ),117(Ⅴ)中位于最后。本文献的日译已有上揭两篇论文(5.24)发表。但只发表了开头部分:"入不观时,舍三界,完成大布施。入不观时,不起三门之恶,完成大界。……"以下,几乎是用同种句型解说了忍、精进、三昧、智慧、方便、力、愿等十波罗蜜。与此相同的内容,在《顿悟大乘正理决》中被解说为:若得不观不思时,六波罗蜜自然圆满"(伯希和汉文文书4646号第138行a)。在《贤者喜宴》引用的《巴协》中载,在印、中佛教论争时为摩诃衍一派(顿门派)辩护的萨姆埃寺主持巴·贝鲁扬(关于这个人物,请参照研究62)作了如下叙述:

"汝,如中国说、即顿入渐学的话,六波罗蜜基于对治施设。不持而名为施,固执施财是布施。制贪、嗔、(痴)三门为戒。不怒为最上忍。舍弃怠惰名为精进,心不散乱为禅定。知法之自、共相为智慧。"

根据这种情况,作为摩诃衍六波罗蜜的问题,不是解说十波罗蜜。本文献的标题也是"六和十波罗蜜"。不管是否说十波

罗蜜。但意识到了六波罗蜜。将本文献归之于摩诃衍。摩诃衍之后，按照摩诃衍六波罗蜜的解释，对十波罗蜜作了同样的解释。

P. T. 116(Ⅶ)(f. 173, 1. 3—f. 190, 1. 4)

[研究]12,24(有原文、日译)

[解说]这里列举了18个禅师的说教。冲本克己氏(研究12)将这些禅师和 P. T. 116(Ⅴ), P. T. 116(Ⅵ)出现的禅师名字合在一起，将诸禅师之名和后代宁玛派文献《禅定眼灯》和《大臣实记》中出现的禅师进行对照，作成了对照表，小畠宏允氏(研究24)对此进行了录文和日译、注释。

P. T. 116(Ⅶ—a)(f. 173, 1. 3—f. 174, 1. 1)这段是《无住禅师经》的引文，与《历代法宝记》中"此三句语是总持门，念不起是戒门，念不起是定门，念不起是惠门，无念即是戒定惠具足"(大正藏2075号，卷51，185页 b)相对应。在《历代法宝记》中，这句话是金和尚的语言，不是无住的话语。无住的话是："念不起是戒门，念不起是定门，念不起是惠门，无念即戒定惠具足"(上书189页 a)，与金和尚的话接近但稍有不同(参照研究21，第155—156页)。然而，P. T. 116(Ⅶ—r)中也引用了一段《历代法宝记》作为《无住禅师经》。另外，P. T. 116(Ⅶ—b后半部分之(3))也作为《无住禅师的说教》同样引用了《历代法宝记》的一节内容。恐怕《无住禅师经》指的就是《历代法宝记》的某些内容吧。应该说《历代法宝记》本是作为无住的语录而作成的禅籍(参照研究58，第3—35页)。

P. T. 116(Ⅶ)(f. 174, 1. 2—f. 175, 1. 1)这段是(Kimhun 禅师禅经)的引文。这位 Kimhun 禅师是否和《巴协》中出现的

金和尚(净众寺的无相,参照研究61)是同一个人,对于这一点至今不明。

P. T. 116(Ⅶ—c)(f. 175,11. 2—4)这段是《Dza ṅ禅师禅经》的引文。关于 Dza ṅ禅师,在宁玛派文献《禅定眼灯》中作为"mKhanpoDza ṅsanti"的语言引用的语句,和《二入四行论》(拟题,敦煌文献 S. 2715)中"藏法师"的语句一致。(参照研究13,第998页)。

P. T. 116(Ⅶ—d)(f. 175,1. 4—f. 176,1. 4)这段是《Dehulim 禅师禅经》的引文。我推断 Dehulim 就是鸟巢道杯(741—824年)。

P. T. 116(Ⅶ—e)(f. 175,1. 4—f. 177,1. 3)这段是《Lu 禅师禅经》的引文,与 P. T. 831(Ⅵ)相同。

P. T. 116(Ⅶ—f)(f. 177,1. 3—f. 178,1. 2)这段是《Kimhu 禅师禅经》的引文,Kimhu 禅师大概就是 Kimhun 禅师吧。参照 P. T. 116(Ⅶ—b)。

P. T. 116(Ⅶ—g)(f. 178,1. 2—f. 179,1. 1)这段是《qab ṡ van 禅师禅经》的引文,内容有和 P. T. 116(Ⅶ—m)相类似处。

P. T. 116(Ⅶ—h)(f. 179,11. 1—2)这段是《Par 禅师禅经》的引文,对应的汉文资料及其他情况不明。

P. T. 116(Ⅶ—i)(f. 179,11. 2—4)这段是《Dzva ḥi 禅师禅经》的引文,与 P. T. 813(Ⅴ)相同,在那里是《ṡve ḥi 禅师禅经》。

P. T. 116(Ⅶ—j)(f. 179,1. 4—f. 180,1. 1)这段是《Tshvangi 禅师禅经》的引文,对应的汉文资料及其他情况不明。

P. T. 116(Ⅶ—k)(f. 180, 11. 1—4)这段是《Wan 禅师禅经》的引文，和《禅定眼灯》及《大臣实记》同文。在那里是"Thanbxan禅师"(参照研究12对照表)。另外，在 P. T. 813(IX)中有"mKhanpowan"(远公《历代法宝记》，大正藏2075号，卷51第180页 c)。(请参照研究24，第27页)。

P. T. 116(Ⅶ—l)(f. 181, 11. 1—3)《Dza ṅza 禅师禅经》引文，与 P. T. 813(X)同文，但后者缺禅师名。在《禅定眼灯》及《大臣实记》中有"Hansaci 禅师"、"Hanẓe 禅师"。(参照研究12的对照表)。

P. T. 116(Ⅶ—m)(f. 181, 1. 3—f. 183, 1. 3)《作为来自京师的使者中国居士之禅经》的引文，与 P. T. 813(XI)同文。以"Ke ṅsi"作为居士名，也还有不同意见(研究24，第28页)。"Ke ṅsi"是"京师"的音译，指都城长安。同样的例证还见于唐蕃会盟碑东面第57行(参照研究33，第290页)及敦煌文献《编年记》、《年代记》(研究52，第60、114页)等。因此，标题中未明记居士的名字。但是，内容与 P. T. 116(Ⅶ—g)《Pab ṡvan 禅师禅经》的引文相类似，另外，其中也可以见到与永嘉玄觉(675—713)作的《证道歌》(大正藏2014号，敦煌本伯希和汉文文书2104号《禅门秘要诀》内容相同)的术语有类似之处(参照研究24，第28页)。再有，伯希和汉文文书2104《禅门秘要诀》中有作者招觉大师一宿觉的赤字注记。(参照研究32)。

P. T. 116(Ⅶ—n)(f. 183, 1. 3—f. 186, 1. 2)这段是《禅会禅师禅经》的引文，与 P. T. 813(Ⅵ)、813(Ⅶ)同文。"sinho"音阶及引用语句和《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》(伯希和汉文文书2045号)的用语一致，从这两点看，是指荷泽神会(研究11，第7页，研究24，第29页)。

P. T. 116(Ⅶ—o)(f. 186,11. 2—4)这段是《ḥByilig 和尚禅经》的引文，关于ḥByilig 和尚，在 P. T. 996(Ⅰ)中有"ḥByilig 僧伽"(参照研究66，第53页 n(1))。引文内容也和《摩诃衍禅师禅经》几乎相同。

P. T. 116(Ⅶ—p)(f. 186,1. 4—f. 187,1. 2)这段是《摩诃衍师禅经》的引文，以"生死和涅槃本来无二"的部分和《顿悟大乘正理决》的"生死涅槃二种平等"(伯希和汉文文书4646号第147行 a)相对应，参照 P. T. 116(Ⅶ—o)。

P. T. 116(Ⅶ—q)(f. 187,11. 3—4)这段是《Dehu 禅师禅经》的引文，"De ḥu"是"De ḥulim"的省略，参照 P. T. 116(Ⅶ—d)项。

P. T. 116(Ⅶ—r)(f. 187,1. 4—f. 190,1. 4)这段是《无住师禅经》的引文，与《历代法宝记》的"以真心为道场……以离相为火……影体俱非，性相不立"(大正藏第2075号，卷51，第186页 a)相对应，(参照研究7，第11页，研究24，第157—159页，另参照)P. T. 116(Ⅶ—a)项)。

P. T. 116(Ⅷ)(f. 191,1. 1—f. 242,1. 2)

[标题]顿悟真正真实、修行金刚般若到达彼岸之胜法门。

[研究]9.(有原文、日译和汉文原本对照)。

本文献已由上山大峻氏(研究9.)作了研究、介绍，详细情况见该文。但关于本文献的翻译时期等问题还加若干说明。首先，本文献是敦煌汉文禅籍《顿悟真实金刚般若修行达彼岸法门要诀》(伯希和汉文文书2799号，另有其他号4件，全为断简)的藏译，但缺少 P. 2799序文部分和 S. 5533号中与397字相对应的部分，但汉文诸写本也有许多欠缺部分，未见到内容首尾

完备的写本。

在内容上，采用由侯莫陈琰和智达禅师这本为同一人(P. 2799序中说属于神秀系统的侯莫陈居士，俗名琰，法名智达，P. 2799，11. 3—5)自问自答的形式，以解释《金刚经》为中心，以"看无所处"(＝看心)为主题进行论述。

本文献藏译的特征是，直译汉文原本。译语中可见法成汉文藏译之例，可见，译文没有忠实地按照《翻译名义大集》所示的《最终决定译语》进行翻译。使用和本文献相同译语的文献还有藏译《楞伽师资记》(I. O. 710(Ⅱ))，藏译《法王经》(I. O. 222，223，264—267，P. T. 624，北京版西藏大藏经909号)。这批文献的翻译时期至今还不明确，但我认为由于没有按照《翻译名义大集》(814，参照研究63第12—18页)翻译，因此是此书作成之前翻译的。在藏译《法王经》德格版的跋文中有："过去，从中国翻译的古文献，不能根据最终决定译语订正"(参考研究34，第40页)，这条材料应该参考吧。

P. T. 117

[写本状况]每叶4. 2×14. 8厘米的折子本。共7叶，纸质中等，粗纸纹，稍薄。深黄色，楷书体，每面4行，有线框，gigu 方向是正、逆混合，正、背面笔迹不同。共5个文献，(Ⅴ)、(Ⅳ)、(Ⅴ)是禅文献。

P. T. 117(Ⅰ)(正面 f. 1. 1—f. 6，1. 4)

[标题]禅论。

[解说]首欠，标题据末尾定。同样的书名在萨班(1182—1251)和布顿(1209—1364)所传的、论争带头人摩诃衍的一系

列论书中可以见到，另外，标题中的“论”(lon)是音译。(研究27，第153页)。

在本文中有；“所有众生都奉行大乘道法一行三昧的话，就可不乱其心，定一切识，舍有无之边，不觉生心，征服其觉，思也不思，不也不思……”(f. 3，1. 1—f. 4，1. 2)，说的是“一行三昧”。在《文殊说般若经》(大正藏232号及其他)中，与“一行三昧”相对应的藏语是：“bkod pa gcing pa ḥi ti ṅṅe ḥdzin”(北京版西藏大藏经760号(406)，卷24，第227页1—7)。cf Māhavyutpatti592号是 bkod－pa－gcig－pa shes－bya－ba ḥiti ṅ－ne－ḥdsin，ekavyūhknāma samādhi ḥ。在藏译《楞伽师资记》中，汉语“一行三昧”的直译是“gcing spyod pa ḥi ti ṅṅe ḥdzin”(I. O. 710(Ⅱ)，f. 49b，1. 1)，我认为“spyod cig bsam brtan bsan”也同样是直译语。“bsam”和“samādhi”(三昧)对应的例子还见于P. T. 826，1. 12“bsam gtan nisa ma de shes bya”(禅为三昧)。“一行三昧”是道信禅师在《楞伽师资记》中强调的内容，在宗密的《禅源诸诠集都序》中有：“是最上乘，亦名如来清净禅，亦名一行三昧……达摩门下辗转相传者，是此禅也”(大正藏2015号，卷48，第399页 b)，达摩禅是如来禅的别名。

P. T. 117(Ⅳ)(背面 f. 5，1. 1—f. 6，1. 4)

[标题]摩诃衍之禅，顿入门解说经。

[研究]5.(含日译)，43，第14—17页。

[解说]首尾完结的一段小结论，属于摩诃衍一连串文献(参照P. T. 116(Ⅵ)之一，与P. T. 812(Ⅴ)、P. T. 813(Ⅳ)几乎同文，P. T. 827(Ⅰ)也有类似的内容。这些文献都是对《顿

悟大乘正理决》中"旧问，作何方便，除得妄想及习气。答，妄想起不觉名生死，觉竟不随妄想作业不取不住念念即解脱"(伯希和汉文文书4646号第135行 b)这一答文内容的扩展，我认为是摩诃衍以后的文献。与《顿悟大乘正理决》文意很近的 P. T. 827(Ⅰ) 不属于摩诃衍的文献，这一点应该注意。

本文献主要是从"无记"、"凡夫"、"灭"、"一向寂静"、"正禅"〔据 P. T. 813(Ⅴ)等五个方面说五方便。I. O. 704(Ⅱ)〕也有关于"无记"的内容。P. T. 827(Ⅰ)之外的《大乘中观义》〔P. T. 121(Ⅱ)〕中也可以看到"一向寂静"〔参照 I. O. 709(Ⅱ)〕。

P. T. 117(Ⅴ)(背面 f. 6, 1. 4—f. 7, 1. 6)

[标题]摩诃衍之禅，集约说不观中六和十波罗蜜经。

[研究]5. 43。

[解说]尾欠，和 P. T. 116(Ⅵ)(f. 171, 1. 1—f. 172, 1. 2)一致。

P. T. 118

[写本状态]每叶7. 5×25. 8厘米，折子本，共14叶，纸质中等，粗纸纹，中等厚度，米黄色带有粉红色，楷书体，每面5行，有线框，含朱书。gigu 的方向是正、逆混合，正向者多。该写本在巴黎修复错了。从第11—14叶应位于第1—4页的位置。从写本的形状等方面来考虑，推断本文献与 I. O. 707原为一个写本。(参照研究15，第460页)。文献数2个。只有(Ⅰ)是禅文献。

P. T. 118(Ⅰ)(正面 f. 1, 1. 1—f. 14, 1. 5)

[解说]首尾共欠，与《无所得一法论》的一部分(P. T. 116

(Ⅴ),f.137,1.4—f.152,1.2)一致。

P.T.121

[写本状态]每叶8.5×20厘米(使用的是20×29.5厘米的格式纸,线孔与29.5厘米的长纸边垂直),折子本,49叶。纸质中等,粗纸纹。中等厚度,米黄色,楷书体,每面5行书,有线框,背面空白。共5件文献,(Ⅰ)、(Ⅲ)、(Ⅳ)是禅文献,(Ⅱ)是《大乘中观义》,(Ⅴ)是《法门略说》,各禅文献的笔迹相同。gigu的方向各异,每件文献逆向的比例是:(Ⅰ)有五分之一,(Ⅱ)占十分之一,(Ⅲ)占三分之一,(Ⅳ)占六分之五,(Ⅴ)占十分之九,从这种逆向相异、笔迹相同的情况看,本写本写经生是原原本本按照抄写用的写本方向抄写的。

P.T.121(I)(f.1,1.1—f.12,1.1)

[标题]顿入论要约

[研究]15

[解说]首缺。标题在末尾,标题中的“lon”是“论”的音译(参照P.T.117(I)项)。据冲本克己氏研究(15),本文献有与《顿悟入道要门论》(续藏2—15—5—421)一部分相似的内容,指出了以“不观”教义为中心的内容,另外,将“大乘”和“中观”叙述为“大乘:胜过声闻、独觉、菩萨等所有乘,无上为大乘。中观、不住常、断和有、无所有边,语言和文字不是叙说的对象。”(f.1,1.3—f.2,1.2)关于“中观”的解释,与和本文献连写的《大乘中观义》(参照I.O.709(Ⅱ))中经部中观的说明相类似。

P. T. 121(Ⅲ)(f. 36,1. 1—f. 40.1. 4)

[研究]15. 20.(有原文及日译)

[解说]首尾完整的全本。无标题,与I. O. 689(Ⅰ)是同一文献。作为注释文书有P. T. 699(I)。几件文献都无标题,含有与摩诃衍看心教义相类似的内容。现将相应的日译与《顿悟大乘正理决》对应的部分展示如下:

"误心之六门,转不入对境,看自己之心,心也不是实体。对什么都不思。无烦恼之作意,对何物都不观。这样,完全净心之对象,对何处都不住。"(f. 36,1. 4—f. 37,1. 3)。

"旧问,云何看心,答,返照心源。看心想若动有无净空不空等,尽皆不思不观,不思者亦不思。"(伯希和汉文文书4646,f. 135a)

同样的看心教义在P. T. 21(I)、I. O. 468中也可以看到。

再有,靠近末尾处有摩诃迦叶、达摩多罗付法(达摩多罗付嘱法于摩诃迦叶并嘱其修习此法,达摩多罗Darmatala,pa—ta,据I. O. 689(Ⅰ)、P. T. 688(Ⅰ))的叙述,这一点应予以注意。(参照P. T. 699(Ⅰ))。

P. T. 121(Ⅳ)(f. 40,1. 5—f. 42,1. 2)

[标题]明智慧

[研究]15.

[解说]首尾完整。据尾题。内容是对《历代法宝记》中无住所说"无忆是戒、无念是定、莫妄是惠"(大正藏2075号卷51第189页a)三句话的各句,以"不动"概念为媒介的解释。在本文献中,将无住的这三句话作为:第七祖所说之语"而引用,但在P. T. 813(IX)中,将同样的《历代法宝记》的这一节作为《第七

祖禅经》被引用，本文献中出现的“第七祖”大概就是《第七祖禅经》的省略吧。另外，在P.T.116(Ⅴ—b)后半段(3)(f.165，1.4—f.166,1.1)中，将无住的三句话以译文的形式作为《无住禅师的说教》被引用，P.T.116(Ⅶ—a)也将《历代法宝记》的一节作为《无住禅师禅经》而引用，因此，可以设想，“第七祖”和无住是一致的，《第七祖禅经》及《无住禅师禅经》都指的是《历代法宝记》。

P.T.623

[写本状态]每叶10.5×39.2厘米贝叶形，共14叶，纸质中等，粗纸纹，中等厚度，米黄色，每叶中央偏左有一个线孔。楷书体。每面7行书，有线框，无页码，gigu 方向是正、逆混合，只有一件文献。

[标题]金刚三昧法字第一章，序章。

[解说]尾缺，据首题。和汉文藏译《金刚三昧经》的一部分译文(北京版西藏大藏经第803号卷32，第151页—2—5—158页—1—6)几乎一致，其中含有藏译《楞伽师资记》中所见到的特殊译语。《金刚三昧经》(大正藏273号)是禅宗伪经之一，在其他的敦煌藏文文献中可见到一些本经的引文。

P.T.635

[写本状态]8.5×37.5厘米的贝叶形，共1叶，纸质中等，粗纸纹，纸较薄，淡黄色，中央有一个线孔。不成熟的楷书体。每面5行书，有线框，gigu 方向是正、逆混合，逆向者多，页码附于左端有3，右端有 kha43。文献数2，只有(Ⅱ)有禅文献。

P. T. 635(Ⅱ)(f. 3a, 1. 5—f. 3b, 1. 5)

[标题]降魔藏禅师安心法

[解说]尾缺，首部标题是：用藏文写、降魔藏禅师安心法。从“用藏文写”这一点来看，我认为本文献是翻译的文献。汉文原本不明，在上面表列的P. T. 116(Ⅴ—b)后半(4)中可以看到“降魔藏禅师”。在《顿悟大乘正理决》中，摩诃衍作为依止和上时含有降魔(藏)。另外，研究24，第16—17页有研究降魔藏的地方。下面介绍本文献的部分日译。

“外界一切缘，基于个别的正确判断的想、是非和生灭是无，全部都是心所作。若能无心，则无妨隐法，不用去除束缚，原本就无束缚，谓之解脱。无碍束缚和解脱，谓之道。另外，见到是非，自己则起妄想，若妄心静，谁想是非。人若无所取，能取，本来常寂静。”(f. 3b, 11. 1—4)。

P. T. 699

[写本状态]每叶8.5×40厘米，贝叶形，共5叶，纸质上等，粗纸纹，纸较薄，淡黄色，中央有一个线孔。草书体。每面标准地书写7行，左右都有红色的界线，只有正面第1叶有页码。含朱笔书，第5叶背面空白。gigu 的方向全部为正向，共两件文献，(Ⅰ)是禅文献，(Ⅱ)只有5行，其中有“说阿底瑜伽师是说经师”。

P. T. 699(Ⅰ)(f. 1a, 1. 1—f. 5a, 1. 5)

[研究]23，31

[解说]首尾完整的全本，无标题，本文是P. T. 121(Ⅱ)(I、O. 689(Ⅰ)是同一文献)原文的注释书。在释文中含有“二

十九祖说”(或“二十八祖说”),现将相应的原文及其释文的日译介绍如下。

“付嘱摩诃迦叶之法”(原文,f. 5a,1.1)

“印度二十八祖师流派最后由达摩多罗付嘱的”(释文 f. 5a,11. 2—3)。这一付法说,我认为受到了在西藏传播的禅籍之一《历代法宝记》中所说“二十九祖”的影响。

另外,在与正文“不动三昧均等”(f. 4a,1、4)这句话相对应的释文中,引用了《金刚萨埵问答》(北京版西藏大藏经5082号,敦煌写本)P. T. 819、837,I. O. 470。敦煌本后二者尽管是完本,但无论标题)中的一节和标题。这是说无上瑜伽的怛特罗典籍,著者是大圆满法的年·沛旺(9世纪中叶)。(关于这本书的研究,请参考研究10)。作为藏文禅宗文献的本文书引用了上述怛特罗典籍,这一事实表明,8世纪后半叶,在敦煌、西藏等地传播的中国禅,在9世纪中叶以后接触了密教。

再有,在本文献的正文中,含有被认为是摩诃衍看心教义的内容,(参照 P. T. 121(Ⅱ)项),又对这个内容进行了注释,由此可知,摩诃衍看心教义是在9世纪中叶以后根据藏文学习和继承的。

P. T. 811

[写本状态]6×21.8厘米的贝叶形,共一叶,纸质中等,稍粗的纸纹,纸稍薄,淡黄色,无线孔,楷书体。每面5行书,无线框,正背面笔迹不同。gigu 方向是正逆混合。共2件文献,只有(Ⅰ)是禅文献。

P. T. 811(Ⅰ)(正面 f. 1,11. 1—5)

[标题]卧轮禅师安心(法)

[研究]24.(含日译)

[解说]大体上首尾完整，据首部标题，由于不太完全，据有同种标题的 P.T.635(Ⅱ)补上"chos"(法)字。标题中的卧轮禅师是人名，但酷似布顿等人所传的论争之前作为摩诃衍著作中一连串论书之第一部书名"卧轮禅"(研究27，第153页，研究65，第146—149页)。其他地方也有"卧轮禅师"音译的例子。(P.T.116(Ⅴ—b)后半段(6))。

本文中作为"出家十功德"例举了10个项目，这10项与《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》(大正藏319号，卷11，第709页 c，不空译)中"乐出家者，则能摄取十种功德，云何为十"所列举的10个项目大体一致(大正藏310号，卷11，第341页 b，大正藏318号，卷11，第893页 c，北京版西藏大藏760号，卷23，第122页—4—6—5—1)。

P.T.812

[写本状态]每叶7×12.5厘米的折子本，共10叶，(第10叶破损)，纸质中等，粗纸纹，中等厚度，淡黄色，杂乱的楷书体，正面每面6行书，背面7行书，无线框，gigu 方向是正、逆混合，逆者多。共9件文献，只有(Ⅳ)和(Ⅴ)是禅文献，(Ⅵ)是《三宝问答，》(Ⅶ)是《诸见解解说》。

P.T.812(Ⅳ)(正面 f.6,1.1—f.8,1.2)

[标题]摩诃衍师说禅要

[研究]5.(含日译)43，第17页。

[解说]首尾完整，据首部标题。与 I.O.709(X)同文，与

I. O. 706(Ⅱ)的一部分一致，标题中的“摩诃衍”原写作“ḫGal yan”，后改写而成，和含同样内容的其他文献作比较，“ḫGalyan”是正确的。本文献是假托摩诃衍而故意改写的吗？或许是误改的吧。（参照研究29，第12页），我认为将本文献归为摩诃衍的一系列文献（参照P. T. 116(Ⅵ)项）之一，和其他文献一起都有假托的可能性。

作为本文献的内容，前边有“在众多的大乘禅经中(I. O. 709(X)是“大乘禅门”)顿入正确的中观义”，然后叙述顿入的修习方法。

P. T. 812(Ⅴ)(正面 f. 8, l. 2—f. 10, l. 1)

[标题]摩诃衍之禅

[研究]5.

[解说]尾缺，标题据首部。与P. T. 813(Ⅳ)是同一文献，P. T. 117(Ⅳ)只有开头部分与此有异(参照P. T. 117(Ⅳ)项)。

P. T. 813

[写本状态]每叶7.5×26厘米的贝叶形，共5叶，纸质中等，粗纸纹，稍薄，淡黄色，楷书体。每面5行书，无线框，中央有一个线孔，页码在各叶背面左端，有Ka，2，8，9，12，17。gigu方向是正、逆混合，大半逆向。共12件文献。我认为全部是禅文献。

P. T. 813(Ⅰ)(f. ka2a, ll. 1—3)

[解说]首缺，标题不明，类似小乘禅籍，文中有如下内容：

“某住于林中，某住洞窟，某住于寺，某住于暮，观察自己之心，全部制止生起之心，覆灭之，住不动禅定之中，得独觉之果……。”(f. ka2a，11. 1—3)

P. T. 813(Ⅱ)(f. ka2a，1. 4—f，ka2b，1. 5)

[解说]尾缺，标题不明，说声闻禅，首部有如下内容：“声闻禅之概要是，数息观、不净观和白骨观等，有许多门派，大约相似，即舍一切有，住不动之空……”(f. ka2a，11. 4—5)

P. T. 813(Ⅲ)(f. ka8a，1. 1)

[解说]只存末尾一行：“无妨说……时，谓之自觉圣智。”

P. T. 813(Ⅳ)(f. ka8a，1—1. 1)

[标题]摩诃衍之禅

[解说]首尾完整的小品文，据首部标题，与P. T. 812(Ⅴ)是同一文献。P. T. 117(Ⅳ)的标题及首部与此文献有若干不同之处，参照P. T. 117(Ⅳ)项。

P. T. 813(Ⅴ)(f. ka8b，11，2—4)

[解说]《sv e ḥi 禅师禅经》的引文，与P. T. 116(Ⅶ—(1))《Dzva ḥi 禅师禅经》的引文相同。

P. T. 813(Ⅵ)(f. ka8b，1. 4—f，ka9b，1. 1)

[解说]《神会师禅经》的引文，与P. T. 116(Ⅶ—n)及813(Ⅶ)相同。

P. T. 813(Ⅶ)(f. ka9b,11. 2—4)

[解说]《Lu 禅师禅经》的引文，与 P. T. 116(Ⅶ—e)同文。

P. T. 813(Ⅷ)(f. ka12a,1. 1—f, ka12b,1. 2)

[解说]首缺，标题不明，将顿入大乘和渐入大乘加以比较，将顿入比喻为山之斜面之流水，渐入譬如平地之流水，说前者可更快速地到达大海(即大乘)。另外，末尾有如下说法："顿修大乘，修习菩萨勤勇心，不必要先断苦恼，也可以快速成佛，渐入则要首先成就声闻和独觉之果，之后才可渐次修习属于大乘的所知章，因此，成就很慢。"(f. ka12a,1. 4—f, ka12b, 1. 2)

P. T. 813(Ⅸ)(f. ka12b,11. 2—5)

[研究]23. (有原文和日译)

[解说]尾缺，《第七祖禅经》的引文。与《历代法宝记》中"于是二婆罗门，申手告远公曰，手作拳，拳作手，是事疾否。……我师达摩多罗也，远公既深信已"(大正藏2075号卷51，第180页 c)相对应(参照研究23)。"第七祖"即无住禅师。(参照 P. T. 121(Ⅵ)项)。

P. T. 813(Ⅹ)(f. ka17b,11. 1—2)

[解说]只有末尾2行，与 P. T. 116(Ⅵ—l)同文

P. T. 813(Ⅺ)(f. ka17a,1. 2—f. ka17b,1. 3)

[解说]《作为来自京师使者中国居士禅经》的引文。与 P. T. 116(Ⅵ—m)相同。

P.T.813(Ⅹ Ⅰ)(f.ka17b,11.4—5)

[解说]尾缺。与 P.T.116(Ⅶ—n)同文。

P.T.817

[写本状态]每叶8.5×29厘米的折子本，共2叶，纸质中等，粗纸纹，中等厚度，米黄色带桃红色，楷书体。每面5行，有线框，含朱书，gigu 方向是正、逆混合。逆向者多，共2个文献，只有(Ⅰ)是禅文献，(Ⅱ)是《大乘中观义》。

P.T.817(Ⅰ)(正面 f.1,11,1—f.2,1.5)

[解说]首尾共缺，与 P.T.821(正面 f.3,1.1—f.5,1.2)一致。

P.T.818

[写本状态]每叶8.5×51.5厘米的贝叶形，共7叶，(其中2叶左端破损)。纸质中等，粗纸纹，稍薄，米黄色，有霉痕，各叶都有用红点圈起来的2个线孔。楷书体，每面5行，有红线框，附2叶破损者外，其余各叶左端有页码，ka5,9,19,25,27。含朱书，行间补入了若干字，gigu 方向是正、逆混合，大半为逆向。

[标题]大瑜伽修习义

[研究]1.(含部分原文和法文译文),19、31。

[解说]本文献是由7叶组成的断简，与5叶组成的 I.O.705也是同一写本的另外一部分，据推断，两组断简合起来，约占全文的六分之一(参照研究19)。标题据用朱笔写的"大瑜伽修习义，引自深奥的诸大乘经典，88章，第一卷，归依世尊……

(欠)"而确定。

最初研究本文献的是今枝由郎(研究1)。他指出。P.T.996(Ⅱ)中关于 sPugyesesdbyans 著作的记述和本文献的朱书部分是平行的内容,并将两个文献的相关部分译成了法文,论证了本文献是 sPugye śesdbya ńs 的著作断片等。

著者 sPugye śesdbyan ńs 活动的时期是8世纪末到9世纪前半期(参照 P.T.996(Ⅱ)项),基于本文献作成的《无所得一法论》的成书时期不能上溯至824年,但是841年以前成书的,(参照 P.T.116(Ⅴ)项),因此,我认为本文献的作成应稍早于《无所得一法论》的成书。

关于本文献的内容,朱书部分有个总记,但由于写本破损,文章不完全,更详细的记述在 P.T.996(Ⅱ)中,据该文献载,这是"对照众多善知识的教诲及深奥经典之根源,准确无误地解说大乘义无所得一法义是什么的文献"(P.T.996,f4b,11.3—4)可以认为是"概说大乘无分别修习道的文献"。另外,该文献中还有:"根据88质问章和《八十经根源》,对各质问章依根本经之二、三义进行解说",由此可知,本文献的内容是依据《八十经根源》中的两三个经证,以回答的形式对88项质问加以解说。这个《八十经根源》,大概如同要文集,这本书与布顿等人所传摩诃衍在论争前准备的一系列论书中的第5个书名一致,对此已有关注和论述(研究1,27.)。对本文献 P.T.818和 I.O.705中引用的经文进行调查,可以确认其中有引用藏译要文集即敦煌文献《诸经要抄》(拟题,大正藏2819,断简)的引文,我认为,《八十经根源》和《诸经要抄》是一致的,布顿等人将这个《诸经要抄》作为《八十经根源》当作摩诃衍的著作传承,我认为其由来是786年摩诃衍到西藏后,将此书搬

到那里的。(参照研究31.)。另外,在本文献引用的经文中,也有与 Sutrasamuccaya(北京版西藏大藏经第5330号)一致的内容,对此也有报告发表(参照研究19.)。

其次,《大瑜伽修习义》由88个质问章组成,但本文献和I.O.705合在一起只有17段质问文。这些情况已有冲本克己氏(研究19.)作了介绍,但他只介绍了14问,缺少3问,现在重新介绍如下。

(1)自性平等一法般若波罗蜜,各自分离会怎样?(P.T.818,f,1a?,1.4)

(2)引用经典之义,说为众生的理由是什么?(P.T.818,f,1b?,1.2)

(3)事物一(…欠)怎样?(P.T.818,f,3a?1.2)

(4)化身佛到世间说法的困难怎样?(P.T.818,f,5a,1.5)

(5)得人身行法,有病时(行法)的困难是什么?(P.T.818,f,5b,1.3)

(6)初发心之众生是否应该见佛性?(P.T.818,f,9a,1.1)

(7)顿悟之根本觉怎样?(P.T.818,f,9b,1.1)

(8)尊信深奥经典,净罪如何?(I.O.705,f,13b,1.1)

(9)依初发心而悟法的功德和众生利益之力怎样?(I.O.705,f,15a,1.4)

(10)不随任何言辞,只从了义经会如何?(I.O.705,f,23a,1.1)

(11)不从未了义经会怎样?(I.O.705,f,23b,1.3)

(12)在一法无所得中如何供养三宝?(P.T.818,f,25b,

1.3)

(13)一法之忏悔怎样?(P.T.818,f,27a,1.2)

(14)一法之回向是怎样的?(P.T.818,f,27b,1.1)

(15)依从善知识是必要的,怎样依从?(I.O.705,f,33a,1.3)

(16)恶知识是怎样的?(I.O.705,f,33b,1.2)

(17)不知一法义的话,损善负伤会怎样?(I.O.705,f,36a,1.5)

P.T.821

[写本状态]每叶5.1×21.2厘米,折子本,共13叶,(第8叶欠,第9叶左下角破损)。纸质稍好,细纸纹,中等厚度,深黄色,有霉痕,楷书体,每面4行书,无线框,行间补入了若干字。gigu的方向是正、逆混合,逆向者多。

[解说]首尾皆缺,中间也有缺损,标题不明,和《无所得一法论》(P.T.116(Ⅴ))同种内容,P.T.817(Ⅰ)和本文献的一部分一致(研究15,第460页指出了若干一致的地方)。现列举本文献和(无所得一法论)相异之处如下。

(1)各问答自身几乎是一致的,但排列顺序不同。

(2)质问文有若干不同之处。

(3)只有本文献有如下一节内容:"应该只讲顿入现今无相义者正依教之根本,这也适用于对反论者的回答"(P.T.821正面,f.12,11.1—2)。

P.T.822

[写本状态]7×23厘米的折子本,共1叶,纸质中等,粗纸

纹，稍薄，米黄色，有霉痕，杂乱的楷书体，每面5行书，无线框，行间补入了若干字。gigu 的方向是正、逆混合，共2个文献，都是禅文献。

P.T.822(Ⅰ)(正面 f.1,11.1—5)

[解说]首尾皆缺，标题不明，与《无所得一法论》的一部分(P.T.116(Ⅴ).f.153,1.4—f.154,1.4)一致。

P.T.822(Ⅱ)(背面 f.1,11.1—5)

[解说]首尾皆缺，标题不明，对渐门和顿入进行如下比较。"《经》中有依资粮道、加行道等多种渐门，堪觉三无量劫，因此说作为顿净是不应有。在顿入方面，据顿净正依之教，世俗即是胜义，众生有碍也是世俗，因而是自体清净。"(f.1,11.1—5)

P.T.823

[写本状态]每叶7×29厘米的折子本，共11叶，(第1叶左上角破损)。由两张纸(第一张28×29厘米，第二张48.5×29厘米)接合而成。第一张纸纸质中等，粗纸纹，中等厚度，米黄色，第二张纸粗劣，纸纹杂乱，中等厚度，鲜艳的米黄色。笔迹正、背各异，正面是重的楷书体，每面4行，左右有红色的界线。gigu 的方向是正、逆混合。背面是稍杂乱的楷书体，每面标准地书写4行，有杂乱的线框，gigu 方向是正、逆混合，大半正向，行间补入了若干字，书写的方向与敦煌折子本通常的方向相反，正、背面是同一方向。共2个文献，都是禅文献。

P. T. 823(Ⅰ)(正面 f. 1,1. 1—f. 11,1. 4)

[研究]1.

[解说]首尾皆缺的断简，本文献已由今枝由郎(研究1.)作了介绍和论述。据其研究，本文献是由于13组问答组成的问答体，与摩诃衍参加论争的汉文记录《顿悟大乘正理决》(参照研究43)中的旧问部分相对应。王锡编集的《顿悟大乘正理决》至少有前后3个回合的论争问答。而用藏文记录的本文献只有第一个回合论争的一部分(参照研究1，第127—129页)。根据这种见解，我认为本文献是王锡编集《顿悟大乘正理决》之前的旧问部分汉文原文(现今未有这个报告)的藏译。本文献缺第1、第2及第3问的前半部分，但 P. T. 827(Ⅱ)含有旧问的第1后半部分至第4问的藏译。

作为汉文藏译原文的本文献的翻译时期，现不明确，但如今枝氏所论(研究1，第129页)。这件文献若直接关系论争的话，那么其翻译时期应该是8世纪末。从译语方面去探讨，译文中使用的译语大部分出自《翻译名义大集》(814年)，但也有部分译语是《翻译名义大集》中没有的译语，应该说本文献是8世纪末翻译的可能性极大。

P. T. 823(Ⅱ)(背面 f. 1,1. 1—f. 11,1. 4)

[研究]30.

[解说]首尾皆缺的断简，与《无所得一法论》的一部分(P. T. 116(Ⅴ)f. 124,1. 1—f. 134,1. 2)相一致，可补 P. T. 116(Ⅴ)的欠缺部分，(参照研究30及 P. T. 116(Ⅴ)项)。P. T. 116(Ⅴ)所缺的问答中关于“六波罗蜜”的问答，据本文献及《顿入无分别修习义》(北京版西藏大藏经5306号)列举如下。

“人们应该实践六波罗蜜等，对此问答：《金刚经》中说‘心空性不动，便会集六波罗蜜’。《思益经》中也说‘不思是布施，不住是戒，无任何区别是忍，无取舍是精进，不著是禅定，不二即智慧’。不动之心中集结六波罗蜜之义是明确的，但若心随布施，便不是脱轮回而成为过失，《楞伽经》说，‘心生起是顺世外道’，因此，顺相分别则不得脱轮回，这是很明确的。”(P. T. 823背，f. 1，1. 1—f. 2，1. 2，括号（ ）内的内容是北京版西藏大藏经5306号第17—5—7—8页）。

在这段问答中，含有3处引用经文，其中有《金刚三昧经》及《思益经》的引文，与敦煌汉文禅籍《诸经要抄》（拟题，大正藏2819号，第85，1196页 c）相对应，特别是《思益经》的引文，很明显是罗什译《思益经》相应部分（大正藏586号第15，第46页 b，《诸经要抄》也采用罗什译本）的藏文直译。（北京版西藏大藏经827号第 f. 62a，

1. 8—f，62b，1. 1）。

P. T. 827

[写本状态]26. 5×47厘米卷子本，纸质上乘，薄而光滑，深黄土色，中间下部有4处破损，书体是杂乱难读的楷书体，共33行，无线框，gigu 的方向是正、逆混合，大半逆向。背面（实际原为正面）是郑重地书写了每行17字，共28行的汉译佛典，这是利用了8世纪中叶以前的汉文写本的纸背。藏文文献2件，全是禅文藏。

P. T. 827（ I ）（正面11，1—16）

[解说]首尾完整，无标题，首部有“大乘禅五觉”。对“五

觉”分别说明如下(11.1—6)

(1)不觉生起想是外道没入禅。

(2)觉生起想并顺随想,时外道无区别禅。

(3)不许生起觉想,即声闻灭禅。

(4)觉想之生起而寂静为声闻一向寂静禅。

(5)觉想之生起而不随顺想,不取不住,即觉时时刻刻解脱。

这5项之中的(1)和(5),与《顿悟大乘正理决》中的《妄想起不觉名生死,觉竟不随妄想作业不取不住念念即解脱”(伯希和汉文文书4646号,f.135b)一节很好地对应。大概上述5项是对这一节内容的扩大。这样看来,本文献是依据《顿悟大乘正理决》即依据摩诃衍之禅的,但不是摩诃衍的著作。相反,同类的内容又见于P.T.117(Ⅳ),812(Ⅳ),813(Ⅳ),那些都归于摩诃衍的著作,恐怕都是后人假托摩诃衍的(参照P.T.117(Ⅵ)项)。

后半部分(11.6—16)是关于大乘禅的诸说,现列举如下。

“阳焰说”、“四魔说”、“六门识之无功用”、“现前成就之无”、“成所作智”、“意识向舍之无”、“普观智”、“阿陀那识”、“无上平等性智”、“化身释迦牟尼”、“阿赖耶识之无住处。

这些禅学特有的说法很难解释,其中主要是见到了唯识说。接着下面列举了《金刚经》、《金刚场》、《法王经》、《宝光明经》、《十万颂般若经》、《二万五千颂般若经》等各经典,末尾有“集约五种觉于三,是外觉。三觉也集约于一觉,即法无我。断思索和语言之道,得佛身。”

P.T.827(Ⅰ(正面11,17—33)

[研究]50.

[解说]大致首尾完整,无标题,根据原田觉氏的论述(研究50),本文献是与《顿悟大乘正理决》旧问部分的部分内容相对应的,对应的方式是从旧问的第1问后半段到旧问第4问的末尾(伯希和汉文文书4646号,f. 129a,1. 5—f. 129b,1. 1,f. 132b,11. 1. 2,f. 133b,11. 3—5)。但据原田觉氏研究,本文献不含有旧问第1后半段以下内容,只存旧问第1,应该说是《顿悟大乘正理决》的旧问第1的前半部分(f. 129a,11. 4—5),是编纂时附加的,原田觉氏表示了这个意见(研究50.第11页)。

但是,作为王锡编纂《顿悟大乘正理决》以前只有旧问部分的汉文原本(现无报告)的藏译文献 P. T. 823(1)是含有旧问第3后半部分之后的内容,和本文献重复的部分相比较,可以看到译文是一致的。然而,P. T. 823(1)中有"问"和"答"的词语,在本文献中却省略了。我认为,本文献是基于 P. T. 823(1)而有部分省略的第1问以后至第4问末尾的精选内容。

P. T. 829

[写本状态]每叶8.8×21厘米的折子本形状,共2叶,纸质中等,粗纸纹,中等厚度,米黄色带粉红色,有霉痕,楷书体,每面5行,有红色线框,gigu 的方向是正、逆混合,逆向者多。从写本状况前后一致来推断,和 I. O. 704原为同一写本(参照研究15,第458页及研究20。在研究15中将 S. 704误写成 S. 740)。共3个文献,全部都是禅文献。

P. T. 829(1)(正面 f. 1,1. 1—f. 2,1. 2)

[标题]说入不观禅正法经诸事,寻求某经典,略说某义。

[研究]50.

[解说]首欠，据尾题。末尾有"异门也有最后一义自不必言"，同样的观点在支持摩诃衍的巴·贝扬(关于这个人物参照研究62.)论争席上的发言中可以看到(参照研究50，第110—111页)。

P.T.829(Ⅰ)(正面 f.2,11.3—5)

[标题]中观义师大乘法之义，因回答及正依之教书。

[研究]50.

[解说]只存首部的断片，据首部标题。只有一行正文，以下皆残缺，但与《顿悟大乘正理决》(伯希和汉文文书4646号，f.129a,1.5)的一行文字一致。在几乎是同文的P.T.823(Ⅰ)(正面 f.11,11.3—4)及P.T.827(Ⅰ)(11.17—18)中也可见到。虽然本文献只有一行，但可确定"中观义师"是指摩诃衍。据原田觉氏(50)研究，对本文献标题译作"中观义师大乘(摩诃衍?)法的意义和因问答根据之书"表示了"大乘"可能是摩诃衍的意见。关于"中观义师"是指摩诃衍的观点没有变化，但是，在《顿悟大乘正理决》中，摩诃衍采取的是否与"中观义"对应的"执中论"(据P.T.823(Ⅰ)的藏译)的立场，不能认为摩诃衍自己允许称呼为"中观义师"。恐怕是据摩诃衍以后人物的称呼吧。因此，本文献是摩诃衍以后的东西，另外，这是敦煌、西藏地区流传的中国禅受到印度中观系佛教影响的文献之一。

P.T.829(Ⅱ)(背面 f.1,1.1—f.2,1.5)

[解说]首尾皆欠缺，标题不明，说"智慧"和"方便"之结

合，说明各自的特性："任何无所缘，无执着是智慧之特性。这即是智慧。其行相续不断即是方便"(f. 1, l. 4—f. 2, l. 1)换言之，智慧的特性是"心不观"，方便是"行相续不断"，这二者即"自义圆满和他义圆满"、"胜义谛和世俗谛"、"止和观"、"智慧资粮和福禄资粮"，此外无他。在"不观"中集中佛教各项教义的观点，在P. T. 116(Ⅴ)及(Ⅵ)中也可见到，将智慧和方便结合说教，这一点与I. O. 709(Ⅲ)及(Ⅸ)是共同的。

P. T. 835

[写本状态]8.6×43.5厘米的贝叶形，共1叶，纸质中等，粗纸纹，中厚，鲜明的米黄色，中央有一线孔，楷书体，每面5行，无线框，无页码，gigu的方向是正、逆混合，大半正向。文献数1个。

[解说]尾缺，标题不明，首部有"说顿入大乘瑜伽修习方便一切众生本有佛性"。类似的表现在敦煌文献《诸经要抄》(拟题，大正藏2819号)中有"此大乘顿教法门为一切众生本来自有佛性"(卷85第1196页c)，值得注意。这件《诸经要抄》被认为是摩诃衍搬入西藏的汉文禅籍之一(参照P. T. 818条)。在《顿悟大乘正理决》中有这样一问："又问，众生本来有佛性者，何以得知……"(P4646, f. 142a)，表示出摩诃衍持"众竹本来有佛性"这一主张。另外，本文献中还有"心自体清净、不起不住"(f. 1a, l. 4)，"心之自性本是明亮的、清净的"(f. 1b, l. 2)，通过"自性清净心"来表现。更进一步说闻、思、修三慧，使用了"三摩地菩提心"这一密教用语，本文献是以"佛性"为基调的禅文献，同时含有密教，也可以见到印度系佛教的内容。

P. T. 996

[写本状态]每叶9.3×29.5厘米的贝叶形，共5叶，纸质中等，粗纸纹，中厚，米黄色，无线孔，楷书体，每面标准的6行，无线框，页码在正面左端有1—5，gigu 的方向是正、逆混合，大半为逆向。文献数2，都是禅文献。

P. T. 996(Ⅰ)(f. 1a, l. 1—f. 3b, l. 4)

[研究]12第5页，24，第18—19页，(含有部分日译)，66.(有原文录文)。

[解说]本文献作为敦煌藏文禅文献最早被注意，拉露女士将其和 P. T. 996(Ⅱ)一起作了介绍和研究。本文献首尾完整，由下面(a)、(b)、(c)三段组成。

(a)(f. 1a, l. 1—f. 2a, l. 3)

首部有"Namka ḥi sñin po 师义知识系谱略说"，叙述了 Artanhyver 师—Be ḥu si ṅ和尚—Man 和尚—Nam ka ḥi sñiṅ 师的系谱。Artan hyver 师从印度到安息，说："如何入大乘义之门"。这位师禅说教的一部分见于 P. T. 116(Ⅴ—b)后半部(5)。其弟子 Be ḥu si ṅ和尚在沙州(敦煌)及甘州等地说法，死于肃州。他的弟子 Man 和尚在 Tso ṅ ka(青海湖附近一个地区)说法，告别 bDeblon(瓜州的将军)(研究64. 第210页) Sha ṅ khri sum rje mar bu 自己的后继者 Nam ka ḥi sñiṅ po 来到了中国。

这个谱系中所见的人物几乎不可知，但他们活动的范围是8世纪后半叶至9世纪前半叶藏人占领的河西地区整个领域，这一点值的注意。关于其活动的时期，系谱中最后一个人物 Nam ka ḥi sñiṅpo 是在赤松德赞王(742—797)时代出

家的，71岁时死去，其师 Man 和尚会见带有 bDe blon 头衔的 Sha ṅ khri sum rje mar bu(f. 1b，1. 7—f. 2a，1. 1)，这个 Sha ṅ khri sum rje mar bu 和《新唐书·吐蕃传》下沙州陷落(786年)后的初代长官尚绮心儿大概是同一个人物吧。

(b)(f. 2a，1. 3—f. 3a，1. 4)

首部有"Nam kyi snin po 师功德略说"，赤松德赞王(742—797)时代出家，受 Man 和尚顿入大乘义的教诲，71岁时的狗年(842或854?)死去。活动地区是 khri ka(青海湖附近的一个地区，包括 Tso ṅ ka)。

(c)(f. 30，1. 4—f. 3b，1. 4)

首部是"Nam ka ḥi sn ñi ṅ po 瑜伽道赞歌"接着有"不住不等瑜伽决定道"和 Ardan hver 禅师说教的引文"心原本平等即瑜伽决定道"(P. T. 116 Ⅴ—b，f. 167，11. 1—2)非常相似，另外，"不住"、"无所得"、"自觉圣智"、"如来藏"等禅文献中屡次出现的词语都是共同的，也含有"曼荼罗"、"金刚界智"、"成就"等密教用语。

P. T. 996(Ⅱ)(f. 3b，1. 5—f. 5b，1. 3)

[研究]1.(含有部分日译)，31，66(有录文及法译)

[解说]本文献和 P. T. 996(Ⅰ)一起最早由拉露女士(66)作过介绍，其后，今枝由郎氏论述了本文献中详说的 sPug ye sesdbya ṅs 著作断片在敦煌文献中被发现(P. T. 818)(研究1)，其论述证实本文献的记述是极其正确的，但是，据笔者进一步研究，sPug ye sesdbya ṅs 的著作书名是"大瑜伽修习义"，不是本文献所说的"八十经根源"，他使用的是要文集，我认为和敦煌汉文禅籍《诸经要抄》(拟题，大正藏2819

号)是一致的。附加这一说明(研 究31)。

本文献包括下面(a)、(b)两个内容。

(a)sPug ye ses dbya ns 的略历

sPug ye ses dbya ṅs 在先祖王(即赤松德赞王742—797)时代出家,50年间用不住和不观的方法修习,按照印度、中国、西藏老练法师们的教诲,著作了一本论书。此后,被称作禅师的他在 khri ga(青海湖附近,含 Tson ka)地区的 Nam ka ḥi s ñ i ṅ po 庵中,于马年(850或862年,研究36,第76页)80岁时圆寂。

(b)sPug ye ses dbya ṅs 的著作。

他的著作一论是概说大乘无分别修习道,据 P. T. 818 载,其题目是"大瑜伽修习义",其构成是对88章各种质问,由"八十经根源"(参照 P. T. 818)组成2—3个经证,来说明"大乘义无所谓一法义",其说明由如下五义组成,即"大乘一法"、"一法自性"、"修习一法方便"、"不理解一法的过失和修习一法之功德"、"作为修习结果的三身和涅槃"。

P. T. 2105

[写本状态]538×30厘米的卷子本(使用每纸45.5×30厘米的格式纸)。纸质中等,粗纸纹,稍薄,米黄色。正背笔迹不同。正面:正规的楷书体,卷子本横向使用,每隔21—22厘米划一界线,每面19行,有线框,含朱书。gi gu 的方向是正、逆混合,正向者多。背面:杂乱的楷书体,卷子本纵向使用,84行,无线框,含朱书,有漏写。gi gu 的方向全部为正向,共2个文献,只有(Ⅰ)是禅文献。

P. T. 2105(Ⅱ)(背面11. 1—84)

[标题]佛说大乘法王名经

[研究]18(含有部分日译),69(含有原文和法译)。

[解说]首尾完整,据尾题。本文献是禅宗系统的伪经之一《法王经》(敦煌汉文文献,大正藏2883号)末尾(大正藏,卷85,第1389b—1390a)汉文藏译的文献,关于这一点,在本文献首部明确记载:"法王大乘经,末尾拔粹"。

敦煌出土的《法王经》汉文藏译本还有另外几件,目前已知的除本文献外还有 I. O. 222、223、264、265、266、267、P. T. 624。(关于各本的关系,请参照研究18,第31—32页)。这些译本中都还含有《翻译名义大集》不见的特殊译语,但从翻译系统看可分为两类。第一类是除本文献之外的其他各本,与西藏大藏经编入本一致,其译语大体上和藏译《楞伽师资记》(I. O. 710(Ⅱ))中所见到的译语相同。

在大藏经编入本内,德格版有跋文,记作"往昔,从中国语翻译的古文献,未根据最终决定译语订正"(研究34,第40页),据此我认为,第一类译文的翻译可能是在《翻译名义大集》(814年)以前的,第二类是本文献,译文和第一类不同,同时也含有《翻译名义大集》中不见的译语。在本文献的跋文中有"河西管内都僧录(抄)门法海,将这件法王经末尾的精粹从中国语翻译而成"。(音译的还原根据冲本克己氏的研究18,第32页)根据翻译者"都僧录"这个头衔,可以推断是在9世纪后半叶以后翻译的。(研究18,第32—33页)。

I. O. 468

[写本状态]每叶8.7×26厘米的贝叶形,共2叶,各叶中央有一个线孔。楷书体,每面5行,正面左端有页码1—2. gi gu 的

方向是正、逆混合，逆者多。文献数1。

[标题]摩诃衍之禅、顿入门。

[研究]5、14(含日译)、55(有原文和英译)。

[解说]尾缺，据首题，据上山大峻、冲本克己两人研究，本文献是摩诃衍的遗文之一。主是理由是，标题中明确记载了"摩诃衍师"的名字，内容里也有《顿悟大乘正理决》中所见到的摩诃衍的看心教义。另外，冲本氏还论述到，I.O.468(只有第1叶和第2叶，尾缺)和I.O709(从第4叶开始，首缺)写本状况一致，两件文书各有一节在后代的宁玛派书中作为同一本书的引文处理，I.O.709开头部分含有和《顿悟大乘正理决》一致的内容，由于种种理由，两件写本应有一叶接续，本文献I.O.468和I.O.709首部应作为一件文献处理，都是摩诃衍的著作，然而，将本文献当作摩诃衍的著作还有几个问题。首先，关于标题中见到了摩诃衍的名字问题，在归之于摩诃衍的一连串文献(参照P.T.116(Ⅵ)条)中，也有含摩诃衍之名的同种标题，但我认为这是后人假托为摩诃衍的文献。另外，关于含有摩诃衍看心教义的问题，在P.T.21(Ⅰ)、121(Ⅲ)、669(Ⅰ)，I.O.689(Ⅰ)中也可见到此内容，但这些都不能归为摩诃衍的著作，连与《顿悟大乘正理决》内容最接近的P.T.21(1)也是按照P.T.823(1)在摩诃衍以后用藏文著作的文献。恐怕本文献也是摩诃衍以后作成的吧。接续本文献的I.O.709首部关于"如来禅"之说，很显然不是摩诃衍之禅。从以上情况看，本文献以摩诃衍之禅为中心，加入了其他因素，应该说是摩诃衍的信奉者用藏文整理的禅文献。

I.O.667

［写本状态］8.2×26厘米的贝叶形，共1叶，中央有一个线孔，字体正面开头4行是楷书体，接着2行是草书体，背面是笔迹不同的楷书体，无页码，gi gu 方向是正、逆混合，逆向者多。文献数2，都是禅文献。

I.O.667(Ⅰ)(卷14,f41a,11.1—6)

［解说］首尾皆缺的断片，接续 I.O.709(Ⅻ)。I.O.710(Ⅰ)(f、ka5a,1.1—f.ka5b,1.4)有 I.O.709(Ⅻ)末尾及本文献首部相连续的形态。本文献的首部如下："声闻，独觉灭尽定，于法中急断粗心，微细的习气如不可思议因，生死不尽"(f.41a,11.1—2)。

I.O.667(Ⅱ)(卷14,f.41b)

［解说］练习字样，不见整理的内容，其中有："用中国语，起心内?证"，这句话将 I.O.709(Ⅳ)中荷泽神会批判北宗禅的四句话里的"摄心内政"及"起心外照"混同记载，(参照研究29)。另外，还有："摩诃衍谱系和 Bhyi Sin师"，关于"摩诃衍谱系"，在已介绍的 I.O709和本文献有连续性的 I.O.468标题中也有。关于 Bhyi Sin师，和其发音相近的有在沙州及甘州地区说法的 Be hyi Sin和尚(P.T.996(Ⅰ)f.1b,1.1)，作为甘州学院的轨范师也可见到宣扬瑜伽的 hBezi 的名字(I.O.689卷31f.116b,11.6—7参照研究42第85页)。

I.O.689

［写本状态］每叶9×34.3厘米，贝叶形，共2叶，无线孔。楷书体，每面4行，只第2叶背是8行草书。无页码，gigu 方向全部

为正向，文献数3，只有(Ⅰ)是禅文献。

I.O. 689(卷31，f. 115a，l1—116a，l. 4)

[解说]首尾完整，无标题，与P.T.121(Ⅲ)为同一文献，其注释书有P.T.699(Ⅰ)。

I.O. 703

[写本状态]每叶7.5×27.5厘米(左端破损)，折子本，共2叶，楷书体，每面4至5行，gigu 方向是正、逆混合，正向者多。文献数2，只有(Ⅰ)是禅文献。

I.O. 703(Ⅰ)(卷73，f. 21，正面)

[解说]首尾共缺的断简，与《无所得一法论》的一部分(P.T.116(Ⅴ)，f，134，l. 2—f. 136，l. 4)一致。

I.O. 704

[写本状态]每叶9×21厘米的折子本，共13叶，楷书体，每面5行，有线框，gi gu 方向是正、逆混合，逆向者多。从与本写本形状一致来推断，和P.T.829原本是一个写本(参照P.T.829项)。文献数2，都是禅文献。

I.O. 704(Ⅰ)(卷62，ff. 19—31，正面)

[解说]首尾皆缺，标题不明。含有"大瑜伽"的一节与I.O.710(Ⅰ)(f. ka，9b，l. 1—f. ka，10a，l. 3)同文。另外，还可以见到"如来禅"的词语，明记引文出自以下诸经典：《圣虚空藏禅》、《解深密经》、《无分别经》。另外，下面的一节类似顿悟说

的内容也值得注意。

"……说'颠倒无分别时，智慧也不能转成业，顿时灭入平等空性'，一切识成为无相三昧，一切法忽然成真如和见智时，便没有无明和识，智慧之业无任何作为。这样的话，忽然成无分别时，即使无加行，也可忽然顿成无明和智慧之无。例如，树燃成火，树尽后火顿时尽灭。"(f. 29，l. 3—f. 30，l. 4)

I. O. 704(Ⅱ)(卷62，ff. 19—31，背面)

[解说]首尾皆缺，标题不明，呈引文集状况，作为主题有"无记心"、"无所得即观，等至即止如何明了"。其中有《宝去经》、《十万颂般若》、《三昧王经》、《楞伽经》、《宝积经》等引文。关于"无记心"有如下一段：

"无记，不行六波罗蜜，不理解一切幻想，不回向一切智的修习，不作净化阿赖耶识行为的修习。因此，和不观之修习有异。不观之修习是修习不观智，不如恐入禅定，误睡眼，知无所得诸法。无所得是行观。因此，一律平等修习即得止。住于法界，因而无记也不误。"(f. 22，l. 2—f. 23，l. 3)

I. O. 705

[写本状态]每叶8.7×52厘米的贝叶形，共5叶，每叶各有2个线孔。楷书体，每面5行。有线框，页码在正面左端有 ka 13、15、22、33、36。含朱书。行间补入了若干脱字。gi，gu 方向是正、逆混合，大半为逆向。文献数1个。

[解说]从写本状态一致情况看，我认为本文献与 P.T. 818原为同一写本，请参照 P. T. 818条。

I. O. 706

[写本状态]8. 7×29. 5厘米的折子本。共1叶，楷书体，每面5行，有线框，含朱书。gi，gu 方向是正、逆混合，逆向者多。文献数2，都是禅文献。

I. O. 706(Ⅰ)(卷5，f. 42a，11. 1—5)

[解说]首、尾皆缺的断片，和《无所得一法论》的一部分(P. T. 116(Ⅴ)，f. 126，1. 3—f. 129，1. 3)一致，文章多少不同。

I. O. 706(Ⅱ)(卷5，f. 42b，11. 1—5)

[解说]首尾皆缺的断片，前半段(Ⅱ. 1—4)和 P. T. 812(Ⅳ)及 I. O. 709(X)的一部分一致，后半段(11. 4—5)如下：“大智慧，不起心修习时，任何相都不住地修习，觉不住对任何事物都不住不观(以下缺)”。

I. O. 707

[写本状态]每叶7. 5×26厘米的折子本，共4叶，楷书体，每面5行，无线框，有朱书。gi，gu 的方向是正、逆混合，正向者多。从写本形状一致情况看，推定和 P. T. 118原本为同一的写本(参照 P. T. 118条)。文献数2，只有(I)是禅文献。

I. O. 707(卷68，f. 80，正面)

[解说]首尾皆缺的断片，和《无所得一法论》的一部分(P. T. 116(Ⅴ)，f128，1. 3—f. 133，1. 1)一致。

I. O. 709

[写本状态]每叶9×26厘米的贝叶形，共38叶，每叶中央有1个线孔，页码在正面左端有4、7—23、25、27—45。gi gu 的方向是正、逆混合，逆向者多。共12个文献，全部是禅文献。

I.O.709(I)(f.4a,1.1—f.4b,1.5,f.7a,1.1—f.8b,1.4)

[研究]14、29

[解说]首缺、中间有缺落的断片。笔者曾将其与 I.O.709(Ⅱ)、(Ⅲ)作为一个文献处理，指出这是具有和《顿悟大乘正理决》有相通内容的文献(研究29)。其后，冲本克己氏研究论述本文献应和 I.O468作为同一文献对待(研究14.)，假定 I.O.709(Ⅱ)、(Ⅲ)都是摩诃衍的著作(冲本克己氏认为其标题是《禅定顿悟门》)。现在，我想将此分为 I.O.709(Ⅰ)、(Ⅱ)、(Ⅲ)三个文献，只有文献 I.O.709(I)接续 I.O468。

I.O.709(Ⅱ)(f.8b,1.4—f.9b,1.1)

[研究]16(有原文及日译)

[解说]首尾完整的一段小论。无标题。首部有"顿入如来禅，即使起心也可克服三界，当然是根据顿入如来禅的正确修习去克服"(f.8b,11.4—5)。另外还说"这个如来禅，作为大乘法的充许的。一切法不在心之外，相信这一切。谁都适应努力修习。"(f.9a,11.3—4)这个如来禅和摩诃衍强调的"不思不观"之禅是不同的。关于如来禅，请参照 I.O.709(Ⅺ)及 I.O.710(I)各项。

I.O.709(Ⅲ)(f.9b,1.1—f.11a,1.3)

[标题]修习大乘中观义方便略说

[解说]首尾完整，据首题。首先是对一切法的说明如下："世俗内外一切法，原来的自我分别的误解，或者是以缘生之幻觉为特征，因此，胜义即是无实体，无实体即无生，无生即无灭，不生不灭即是法界，法界即是法身。"(f. 9b, 11. 1—5)

这个对一切法的解释，颇似《大乘中观义》(P. T. 121(Ⅱ) f. 13, 1. 1—f. 35, 1. 3)中对识和经部中观的见解，在那里分别叙述为"一切法是没有的，不应依自己的各自之心去看待，胜义也是没有"(f. 27, 11. 3—5)；"一切法是缘生的，因此世俗中幻、水中月、阳焰的方法也是没有的，但在胜义中法界无二，离四边，无生灭……"(f. 32, 1. 3—f. 33, 1. 3)。接下来，在本文献中有："一切法之自性如此，所以无论如何要修习不观"(f. 9b, 1. 5—f. 10a, 1. 1)。根据对上述一切法的解释，说明了类似摩诃衍不思不观禅的实践方法。

从以上可以看出，本文献的理论范围是寻求《大乘中观义》(P. T. 121(Ⅱ))中的实践范围即摩诃衍主张的禅。但是，《大乘中观义》这一文献。是解说外道、声闻、大乘诸见解的，如耶歇得《见差别》(北京版西藏大藏经第5847号)的例证是在佛教传入西藏之初，由印度佛教徒著作的佛教纲要书之类的文献。因此，本文献是印度佛教和中国禅融合的文献，关于这一点，在末尾作为实践之果的"福德、智慧二资粮增大"和"无住处涅槃，众生利益成就"等印度佛教徒主张的内容加入了许多，也可以看出来。

I. O. 709(Ⅳ)(f. 11a, 1. 4—f. 16a, 1. 1)

[标题]说禅定之过失

[研究]29.

[解说]首尾完整，据首题，在上列标题之下集中三种文献，说关于禅的过失。

(a).(f. 11a，1. 4—f. 12b，1. 5)说“五种缚”、“五种障”及“五种散乱”，相当于藏译《解深密经》(北京版西藏大藏经774号)中的一节。

(b).(f. 13a，1. 1—f. 14b，1. 4)首部有：“禅定和三昧全部修习，有六种过失，六种过失为何，即使怠惰、所缘忘失、昏沉、悼举、不精过和精过……”相当于莲花戒的《修习次第》(北京版西藏大藏经5210、5312号)的一节。

(c).(f. 14b，1. 4—f. 16a，1. 1)首部有“禅定修习时，分别不正确之想，教示误观四个过失”，这里用藏文之音译和意译并列记载了荷泽神会(670—762)批判北宗禅观点的四句要语“凝心入定，住心看静，起心外照，摄心内证”(参照研究29)。

上述三种内容，分别依据了经典、印度佛教论书、汉文禅籍。(b)项依据的论书是关于8世纪末印、中佛教论争的著作，因此，本文献是8世纪末以后作成的。论争之时，印度佛教和中国禅是不相容的，但本文献依据了论争双方的文献，我认为这说明了论争以后，在敦煌和西藏两种佛学都被学习的情况。

I. O. 709(V)(f. 16a，1. 2—f. 27b，1. 4)

[标题]思益梵天问文殊师利

[研究]29.

[解说]首尾完整，据尾部标题，精选罗什译《思益梵天所问经》(大正藏586号)各文藏译的文献。译文与同经的藏译不同，含有几个藏译《楞伽师资记》(I. O. 710(Ⅱ)等文献中所出

现的特殊译语。下列两例是汉文直译：即将“世谛门”（大正藏586号卷15第41页 a；北京版西藏大藏经827号卷33第196页4—5）译作“ḥjig rten pa ḥi bden ba ḥi sgo”(f. 19,1. 2)，将“第一义”（大正藏586号卷15第41页 a；北京版西藏大藏经827号卷33第196页4—5）译作“ya ṅ dag pahi don”(f. 19,1. 4)。罗什译的《思益梵天所问经》被初期禅宗特别是北宗禅所重视，是《顿悟大乘正理决》多处引用的经典。

I. O. 709（V）(f. 27a,1. 1—f. 33b,1. 1)

[研究]29.

[解说]首部缺，标题不明。是以如来藏为主题的教义问答书。所问涉及7项，对此的回答都是从《楞伽经》偈文中精选组成的，译文也与同经的藏译（北京版西藏大藏经775号）几乎完全一致。现介绍质问文如下。

(1)器世间和有情世间如此的生活方便，诸众生依误力分别轮回时，能证得怎样的佛法涅槃，具备佛之大功德吗？(f. 27b,11. 1—3)

(2)依分别轮回三界，依无分别而涅槃，一切众生也见到如来藏时，没见任何妨碍吗？(f. 28a,1. 4—f. 28b,1. 1)

(3)具备相和种好的如来藏原本自己圆满的话，应显示其圆满，求与经证。(f. 29a,1. 4—f. 29b,1. 1)

(4)如此，三界误见，原来无所得的话，并且，如来藏是各自自觉，说的内容没有的话，如来说八万四千法门为什么还说呢？(f. 29b,1. 4—f. 30a,1. 2)

(5)这样的话，世尊说诸菩萨大乘法之十波罗蜜和十地阶梯也是错误的吗？(f. 30b,1. 5—f. 31a,1. 2)

(6)世尊在说诸经典中说了“行五无间，现前觉菩提”，其意义是什么？(f.31b,11.3—4)

(7)应该舍弃法的话，非法当然也要舍弃吗？(f.32a,11.2—3)

I.O.709(Ⅶ)(f.34a,1.1—f.36a,1.3)

[标题]阿阇梨菩提龙王的论说

[解说]首尾完整，据首部标题。文中有如下论说：“总言之，从无数的智慧产生，例如看，例如修习，自生自觉圣智。以上欲见、欲知、欲过乘，多善治心，迷心，或不使散乱。止和观不相等，因此智慧波罗蜜不可言。”(f.35b,1.2—f.36a,1.1)

I.O.709(Ⅷ)(f.36b,1.1—f.41b,1.1)

[研究]29.

[解说]首尾完整，无标题。首部对“修习”，末尾对“止、观”分别定义，中间引用藏译《深解密经》(北京版西藏大藏经774号)，内容是“止、观之因果”、“止、观的障碍”、《菩萨地对治》(卷29第17页2—7至18页1—1)。译文和西藏大藏经编入本(北京版774号)几乎一致。但是，首部的“修习”定义是：“最初从善知识那里闻到正法的深经，依闻慧，联系具有思慧之义的体系，对治浮沉之心，依止、观正其心，用保持平等的方法反复习练，称作修习”(f.36b,1.4—f.37a,1.2)，说明了闻、思、修三慧。这个三慧是《修习次第》所说的内容，不是中国禅所说的内容。这样看来，本文献是以“止、观”为主题的，但整体上看，是印度佛教的说教。然而，本文献所属的I·O.709是以中国禅为主体的有关禅学文献的集本，其意义表明敦煌地区的禅学汲取了印度佛学的止观说，我认为是广义的藏文禅文献。

I. O. 709(Ⅸ)(f. 41b, 1. 2—f. 42a, 1. 5)

[解说]首尾完整，无标题，说方便与智慧结合的短论。首部有"具备方便和智慧，想和无思无区别，方便和智慧一对结合……"，同类的内容在P. T. 829(Ⅲ)中和I. O. 709(Ⅲ)中也可见到。

I. O. 709(Ⅹ)(f. 42b, 1. 1—1. 5)

[标题]ḥGalna ya 师说禅要

[研究]29.

[解说]首尾完整，据首部标题。与P. T. 812(Ⅳ)是同一文献，也与其I. O706(Ⅱ)的一部分一致。接着标题之下有："大乘禅门多，但要顿入其中正确的中观义"。标题中ḥGal na ya 这个人，在P. T. 812(Ⅳ)中有"ḥGal yan"，这是由"Ma ha yan"改来的。(参照P. T. 812(Ⅳ)条)。

I. O. 709(Ⅺ)(f. 43a, 1. 1—f. 45a, 1. 1)

[标题]禅书

[研究]29. 31

[解说]首尾完整，据首题。接续标题之下有"赤松德赞王命令书写"。赤松德赞王742—797年在世，因此，本文献是8世纪后半叶的著作。和本文献同样的书名，在《登迦玛目录》(拉露613号，芳村614号)中记有："禅书，从中国语翻译，阿阇梨作"，这件文献是汉文藏译文书，另一方面，在本文献中，从《楞伽经》引文的一节里使用了"外道"这个词语，在不是引文的地方两次使用了相当于"外道"的"mu stegs can"。本文献若是汉

文藏译的话，分别使用两个词语，则是不自然的，恐怕本文献是用藏语著作的，引用《楞伽经》使用了"外道"一词，我认为是藏译的（例如，P. T. 831使用了"外道"一词，是藏译《楞伽经》精选文集的断片）。因此，本文献与《登迦玛目录》记载的同一书名是同一本书的可能性极小。

关于本文献的内容，有"入大瑜伽者之必要义"（f. 43a, 11. 1—2），或"提示大瑜伽者应专修的如来禅教之要约"（f. 43b, 11. 4—5），将说：大瑜伽者"的教义称作"如来禅"。这个"如来禅"以《楞伽经》的一节（西藏大藏经编入本中不见与其正好对应的地方，但类似于"四禅说"，北京版775号卷29，第43页3—5至6）为根据，将外道、声闻、菩萨等所有禅都置于优秀的地位（f43a, 1. 2—f. 43b,
1. 3）。其教义内容说：

"初心如何起，受最上智之教入大瑜伽者，首先应知道一切表现均不在心之外。知此则内心完全清静。但是，无实体的对象由原因及集合而生，不生，则不应对所有末端之事进行判断或议论。……入如来禅者，连孩子们都无心、意、意识。因为住于最上智自觉圣智之安乐，……"（f. 43b, 1. 5—f. 44b, 1. 5）。

这个教义在《楞伽经》中有大瑜伽行者的四法：

"得四法的菩萨摩诃萨成为大瑜伽行者。其四法为何？即为观自己之心的表现，舍生住灭之见解，理解外界事物无实体，确信和觉悟自觉圣智"（北京版西藏大藏经775号卷29第40页3—1至2）。

这是本文献教义的基础吧。从以上情况看，本文献所论说的是基于《楞伽经》的大瑜伽说的。对于此说，同样应按照《楞

伽经》赋与的“如来禅”去理解。但是，关于“如来禅”，本文献中有“以无所得为方法的如来禅，……”(f. 43a，1. 5)，荷泽神会曾叙述说：“以无所得，即如来禅”(胡适校敦煌写本《神会和尚遗集》第132页)。或许本文献中有神会主张的如来禅意识的可能性吧(I. O. 709(Ⅱ)、710(Ⅰ)也说如来禅)。

本文献所出现的“大瑜伽”这词，来自《楞伽经》，但《大瑜伽修习义》(P. T. 818，I. O. 705)及《无所得一法论》(P. T. 116(Ⅴ)及其他)也同样标榜“大瑜伽”，特别是后者和本文献一样，是说“大瑜伽者的必要义”(P. T. 116，f. 170，1. 2)。这些禅文献中所见的“大瑜伽”，我认为和本文献中的“大瑜伽”一词是相同的。

I. O. 709(Ⅻ)(f. 45a，1. 2—f，45b，1. 5)

[解说]末尾缺。标题不明。I. O. 667(Ⅰ)接本文献末尾。I. O. 710(Ⅰ)的一部分(f. ka5a，1. 1—f. ka5b，1. 1)和本文献的后半部分文字相同。下面介绍本文献的一部分如下：“入禅不能一次全部成就，要逐渐入禅，——净化种种分别，如热心地数大地之尘。又，不知心之自性如何，根据一个对治制止一举也是无益的”(f. 45b，11. 3—5)。

I. O. 710

[写本状态]每叶6×27.3厘米的贝叶形，共53叶，每叶中央有一个线孔，楷书体，每面4行，页码在正面左端有 ka1—53。gi，gu 的方向是正、逆混合，大半为正。文献数3个，(Ⅰ)和(Ⅱ)是禅文献。

I. O. 710(Ⅰ)(f. ka. 1a, 1. 1—f. ka14b, 1. 2)

[解说]首尾完整，比较长的篇幅，无标题。内容和《禅书》(I. O. 709(Ⅺ))一样，是根据《楞伽经》说"大瑜伽"及"如来禅"的。在本文献中，讲净心的方法有顿、渐的区别，但大瑜伽即如来禅认为可以顿净。和这个顿、渐对照相同的《楞伽经》有这样一段："净化自心表现之流，是顿起还是渐起？"(北京版西藏大藏经775号卷29，第35页3—8至5—3)，本文献也是依据这一段论说的。

I. O. 710(Ⅱ)(f. ka. 15a, 1. 1—f. ka53b, 1. 3)

[标题]楞伽师弟子经

[研究]4. 6. 17(含藏汉原文及日译)

[解说]首尾完整，据首题。根据上山大峻氏论述，本文献是发现了敦煌文献禅籍《楞伽师资记》(大正藏2837号)的藏译。其后，冲本克己氏(研究17)进行了原文的校订和日译。本文献的概论以上山氏的研究为主，本文献首先是直译《楞伽师资记》，从上列标题开始，以"终了"告结束，因此，作为写本是首尾完整的。但是，和汉文原文比较，缺少了序的部分，直接从正文的标题开始："楞伽师资记一卷，第一，宋朝求那跋陀罗三藏，中天竺国人……"至第五道信师章的"……识无形，佛无相貌"(大正藏2837号卷85，第1287页 a)结束，中间也可见到相当多的出入。译文的特征大体是忠实于原文的直译，可以见到法成汉文藏译的例证，全都不是根据《翻译名义大集》的译语翻译的，含有许多特殊的译语。其中有些已由上山大峻氏指出来了(研究4.)。从这些情况看，推断本文献是在《翻译名义大集》(814年)成书之前翻译的。同样的翻译例证还有 P. T. 116

(Ⅷ)。

I.O.一(卷70,f.9a,1.1—f,9b,1.7)

[写本状态]贝叶形,共1叶,(右端破损),中央偏左有一个线孔,楷书体,每面7行,无线框。gi,gu的方向全部为逆向。文献数1个,(本文献布散目录中未载,用纸情况不明)。

[解说]首尾皆缺的断片,和《无所得一法论》的一部分(P.T.116(Ⅴ),f.126,1.3—f.132,1.3)一致。

译者说明:

为了排版上的便利,译文中尽量省略了藏文转写,[标题]中全部使用了日译的名称,即凡例5所说的()内的内容。解说中一些名词的藏文拉丁字母转写,也在不影响内容叙述的情况下进行了省略。译文中难免存在误译或不确之处,望读者指出,以便改进。

关于饮酒有害的藏蒙劝世文书

[前苏联]德·庸东　阿·盖·萨兹金著　张云　译

在大量的足资垂训的藏—蒙宗教礼仪作品中，我们只选择了用于描写责斥酗酒之危害与不道德的、较少的一部分加以研究。像这样一个题目，其实除了勃·雅·弗拉基米尔佐夫关于蒙古语中存在烈酒和烟草之起源及危害性的短小报导汇编外，几乎藏蒙作者的所有劝世作品至今仍未被人们研究。[①]

除了关于酗酒有害和不道德的文献缺乏研究之外，对我们的选题具有重要影响的因素还有：在(前)苏联科学院东方学研究所手抄本部蒙古文特藏中，找到的与本问题有关的书面历史文献比任何地方都多。事实如此！这里有包含五篇作品的五部布里雅特木刻本和八个手抄本，全部是用于批评酗酒的。此外，这里还保存有包括这些专论的摘要，以及关于过量饮酒之不可容忍之训诫，包括只是文章一部分的其他作品的刊本和手抄本。

在撰写本文时，我们还利用了乌兰巴托国家公共图书馆和蒙古人民共和国科学院语言文学所收藏的藏文和蒙古文书面文献材料。这些是该研究所的工作人员勒·呼勒尔巴图尔找

到，并提供给我们使用的。使我们感兴趣的是，1983年有关五个手抄本的报导，这是在名为六十勇士的图瓦共和国地方志博物馆的蒙古手抄本和木刻本收藏品的整理和编目时发现的。

我们几乎熟悉所有(唯一的一种除外)的关于酒的来历与危害的著作者们的作品。而且其中某些作品的题记含有作者、年代和它们的创作地点和详尽报导，这与许多蒙古文书面文献的大多数作品不同，后者真正的文献史只能依据间接的资料来推测。不过，在个别情况下，我们所感兴趣的作品之创作令人怀疑，而我们在题记的报导中，很快会找到那些竭力把它的创作归之于一个更早的、在中亚民族中间传播这一学说的佛教推动者的拟古著作。

在此，涉及公元8世纪在西藏佛教界博得荣誉的印度传教士莲花生。好像是由他传授了关于酒的来历及饮用之罪孽的训诫，这篇作品的简明印本和大部头印本均有保存。在19世纪后半期出现的两种布里亚特木刻本中，一个简明本颇具代表性，其中一部见于(前)苏联科学院东方学研究所手抄本部，是1869年以后的阿金斯科耶的喇嘛寺[2]刊印的。[3]木刻本的标题是："[在这部经中]，导师莲花生讲述了酒的来历，并指出酗酒的危害"(H154)。在这个木刻本的题记中，指明苏玛济·巴扎尔(德尔智·丹吉诺夫)是它的刊印者。[4]勃·雅·弗拉基米尔佐夫依据不为我们所知的资料认为，苏玛济·巴扎尔又是译自藏文的翻译者。[5]莲花生训诫这一稿子的其他布里亚特刊本，也以相同的标题保存在乌兰巴托的国家公共图书馆中，目录号是294.2/勃—153。在题记中没有指出刊印者的名字，只是报导了该木刻本刊于萨尔图里喇嘛寺。[6]

还有我们已经研究过的六个该著作的简明稿子的手抄本，这已为众所周知，其中的两部存于（前）苏联科学院东方学研究所手抄本部蒙古特藏之中。前一部的标题是："导师莲花生给王子贡噶扎讲述酒的不道德与危害"（Q1838），列宁格勒的后一部手抄本（Q3646）没有标题，[7]而且抄本也不完整——保存下来的只有两个第一页，这一作品的其余四部手抄本收存在图瓦共和国地方志博物馆的蒙古特藏之中：M－91[8]，M－92，M－93，M－145。它们的标题完全一致："讲说酒的历史的经文"——原文的某一个异体也包含其中。

在（前）苏联科学院收藏品中，布里雅特木刻本是莲花生训诫大量印本的代表，这大概是在阿金斯科耶刊印的，其标题，藏文（略）而蒙古文（略）译文为酒的来历[史]和莲花生大师所讲述的[它的]好处与危害的训诫。木刻本的大多数印本都附有翻译者的诗体后记，在其最后一段说到：

帮助渴望贪杯者，
像我一样的曾走上迷途的人，
我，布里亚特喇嘛，以拉特那的名义
在此完全准确地译为蒙古语。

可见，著名的布里亚特作家林沁·诺姆托耶夫（1821－1907年）是上述译自藏文的印本的翻译者，他经常使用不同的名字题签，也包括使用拉特那题签。[9]

更为可能的是，这个译本包括出自乌兰巴托国家公共图书馆收藏品、题为："莲花生大师训诫"（294/勃－153）的蒙古文手抄本。在乌兰巴托的手抄本中，没有布里亚特刊本中的题记，但是两种刊本的原文的校勘，祛除了在两者同一来源问题

上的疑虑。

我们认为，莲花生训诫为数众多的印本，也被用来改编为卫拉特的“光明之书”，这类手抄本见于蒙古共和国科学院语言文学所收藏品的卫拉特部分(编号为36)，手抄本题为：“名为‘乐天无敌者’的王子向酒的来历之因的、‘莲花诞生之地’的导师解说”。[10]这是目前我们所知唯一的一件使用咱雅班智达字母写下的、有关酗酒有害的训诫的手抄本。

在波·诺姆托耶夫的译本中，除了大量印本之外，还有为数众多的，大约是独立的、至今仍是无名译本作品的异体。这种译作的手抄本之一——“内有伟大导师与活佛洛本莲花生大师讲说酒的来历与酗酒有害的经文”——是阿·维·布尔杜科夫1910年在西北蒙古抄写下来，并移交给亚洲博物馆〔现为(前)苏联科学院东方学研究所列宁格勒分所〕的，在那里，现在的收藏号为 F. 267。那个无名译本的另一个手抄本——“导师莲花生大师编成的酒的历史和禁忌性的[记述]”——见于图瓦共和国地方志博物馆蒙古特藏，编号为 M－90。

其他为我们所熟知的有关酗酒有害之专论与莲花生训诫之差别，尚未引起疑问。锡林郭勒盟阿巴嘎旗出生的阿利亚·玷隆班智达·阿格旺·罗布桑丹巴监藏，极大地丰富了我们所感兴趣的题目的蒙古文献。生活在18世纪的阿利亚班智达，也和大多数蒙古作者一样用藏语文写作，他用藏文写作的六卷文集，在蒙古用木刻本形式刊布。阿利亚班智达的文集没有全部翻译为蒙文。但是，他的一些著作，包括有关酒的专论，有被翻译的，甚至被刻成(蒙文)木刻本的。有这样一个刊本曾出现在北京，显然是过去一百年间的事。这种木刻本的一件题为：“指出酒之危害的好诗”，收藏在乌兰巴托国家公共图书馆，编

号为294.2/A－875。[11]

我们在(前)苏联科学院东方学研究所收藏品中，发现了前面提到的阿利亚班智达著作的两件布里亚特刊本。其中之一是1869年[12]在阿金斯科耶喇嘛寺出版的，题为："神圣的庇护者莲花生喇嘛所教导的训诫"(H.50)。在这个刊本的题记中指出，依酋长郭姆勃扎巴诺颜的请求，瓦根特拉·苏玛济·噶尔巴·布哈德拉·丹那完成了藏译蒙的翻译工作。[13]诺蒙·奥格里格为刊印分拨出木板材料。[14]

稍后，在艾格图耶夫斯基喇嘛寺[15]出现名称同前，也带有和前面题记一样的这部作品的重刊本(H.51)。在(前)苏联科学院东方学研究所的手抄本分部中，收藏有类似标题的这部作品的手抄本(Q2530)，但却没有题记。

然而，无论是北京的，还是布里亚特的刊本，内容都不是阿利亚班智达独立的著作，而是他的大量有关酗酒有害的专论之摘要，就出自(前)苏联科学院东方学研究所收藏品的两份手抄本而言，均是众所周知的抄本，这两份手抄本的标题相同："防止酗酒及说明饮酒之罪孽与危害之[训诫]"(Q318，Q2294)。

其中之一(Q318)内含报导作品产生原因、地点和时间的题记(L.16B－17A)：

> "标题为'防止酗酒及说明饮酒之罪孽与危害之[训诫]'的这本[书]——[就其优点而言]是黄帽派圆满功行次第中最初等的，噶当教派的启蒙者——玷隆·阿利亚班智达·瓦根德拉·苏玛济·沙桑那·色音·特霍瓦扎·室利·巴特尔在名为'太阴·戊任桑'(音)的土狗年(公元1778年)八月三日最后完成。在

一座有顶楼的房子里，那里收集有被视为经典的书籍和经文，由于措钦沙郭·哈丹拉然巴、麦格戊·艾海都·扎巴勋奴、措钦格贵·拉然巴叶什桑杜、措钦戊扎·格桑旺曲和其他负责宗教事务的人，如此齐声请求说：'尽管从前北方大蒙古的根贝汗琼扎林大噶当派寺院的历任喇嘛，非常严厉地禁止[饮]酒并自我约束，但是，遇到困难时期，在个别寺院里，依然发生某些僧人饮[酒]之事。因此，为了防止此类事件，必须写篇文章。'愿这篇[作品]成为无时不在无处不在的佛教，以及雄伟的林波·甘丹巴[寺院]也不能比拟的纯洁戒律获得传播的因缘。"

在这一手抄本中有第二条题记，内称：由格桑成巴把此文译为蒙古文。

在苏联科学院东方学研究所的蒙古特藏中，有内含阿利亚班智达作品片断的手抄本，它与木刻本中的那些作品不同。这一手抄本的收藏编号为 Q2329，标题为："酒的来源——全部恶德的基础"，另一个片断收入手抄本汇编 Q2551。依据页8B—10A，内含酒的来源的传说（由阿利亚班智达关于酒之危害及罪孽的演讲词改写而成）片断之名称判断，它仍是取自手抄本 Q318和 Q2294所代表的作品的完整稿件。

阿利亚班智达的名字也在另一篇蒙古文写成的、内含驳斥酗酒的作品题记中出现过，此文名："被称作'嘉言明灯'的经文，明灯是对我们的导师佛在古昔转生为菩萨、天神之首、带着高水罐的霍尔姆斯特的比喻说明"。[16]收藏在（前）苏联科学院东方学研究所手稿分部，编号为 F67的这一手抄本，在页

26B 有这样手写的一行字："从甘珠尔佛的34辈转世，后来传到108辈，组成洛本巴波(音)。在这本小册子中，包括有一种转世：像佛一样，作为霍尔姆斯特出现了。"这一行字是位于同一页上的简明题记的译文。但是，在手抄本 F67中，我们找到另一个题记，篇幅更大，内含关于该文蒙古异说之来源的报导："被称为'嘉言明灯'的这部[书]——是对我们的导师佛在古昔转世为菩萨、天神之首、带着高水罐的霍尔姆斯特出现的注释。"黄帽派首领、噶当派启蒙者、雄辩的玷隆·阿利亚班智达·瓦根德拉·苏玛济·沙桑那·色音·特霍瓦扎·室利·巴特尔写下了前述著作。他在世时，因为在具有无限仁慈与才智的导师瓦齐尔达喇和大班智达咱雅·特霍瓦扎·室利·巴特尔那里聆听过导师佛对骆驼刺(玷塔格)注释中的少许内容，当时那些人在传统的六十年绕迴的白猪年(1791年——作者)。在自己的寺院策木却·达什·桑丹林讲述了这些。而且[因为]从前，依据博格达·翁·诺们布辛·伊·楚格拉喇古鲁格赤寺院——天人美德善地的住持和其他人等：喀尔喀勇敢的达尔罕罗布桑·丘尔基姆和其他负责拉卜楞呼拉尔事务的知名人士，以及像钦达玛尼、学者固什·阿旺嘉措和其他的精神富有者们的请求，在名为"南强"的黄狗年(公元1778年)良辰吉日8月3日，在福观宫附近自己的家里，获得精深而博大的一部分教理。"

在有关酗酒有害的作品创作中，还应提佛教教会上层僧侣们的寄语，这些上层僧侣包括像达赖喇嘛和乌尔格的哲布尊丹巴呼图克图这样一些人物，在寄语里，他们向信仰者提出各种神君和宗教道德的训诫。事实如此，在这类寄语中，最常见的是，以最简明的格言形式说明酗酒之不可容忍，描述受佛教组织指责的吸烟或吸鼻烟、贪恋打纸牌等其他恶习之罪

恶。[17]在我们所熟知的有关酗酒有害的，被认为是蒙古书面文献体裁的手抄本中，最详尽的报导见于(前)苏联科学院东方学研究所收藏品的 H. 391号抄本。该抄本被确认为："达赖喇嘛琐南嘉措的良善格言"。

在19世纪后半，布里亚特文学家也参加到那些在自己的创作中强调根除酗酒问题的藏蒙作家的队伍之中，他们不仅翻译或出版了上述有关酗酒有害的藏语文专论，而且撰写了揭露这个当时极为流行的时弊的新著。

19世纪末，在布里亚特阿根喇嘛寺，以木刻本形式刊出的一部这类作品，[18]依其题记报导，属于格隆道尔吉时期。[19]在这个名字下面出现布里亚特喇嘛道尔吉·丹日诺夫，他如同诺姆托耶夫一样，对布里亚特劝世文学，布里亚特雕版业的发展做出了重大的贡献。[20]这部作品的题记名为："说明酒之危害与不道德之训诫"，它保存在(前)苏联科学院东方学研究所蒙古特藏中(H. 153)

在那里，我们还发现包含道·丹日诺夫所提及作品小片断的两个木刻本，前者没有题记，19世纪末刊印于阿根喇嘛寺，[21]标题为："指出酒之危害的简明[训诫]，及出嫁妇女操行准则之经文摘要"(H246)。后者也是在阿根喇嘛寺刊印的。[22]肯定是道·丹日诺夫的作品，[23](题为："指出过度[食饮]肉和酒之危害，以及未婚女求亲之准则的[训诫]H131)。在其中真正用于说明酗酒之不可容忍的内容，只有页5B面的几行字。

在祈祷文和严厉要求遵奉佛陀关于自戒饮酒之简短训诫之后，接着是关于佛如何在以前的一次转世之中，以霍尔穆斯塔的面目复活的传说。始终不渝地遵循戒酒之誓愿，霍尔穆斯塔获知，布古德·颜·阿穆喇格皇帝饮酒，给臣民们提供了一个

不道德的范例。他认为，阻止了皇帝的狂饮，然后也就制止了他的人民的这一恶习。霍尔穆斯塔扮装成婆罗门，手持高水罐，出现在皇帝的宫殿里，在那里讲说了酒的害处和酗酒之不道德性。霍尔穆斯塔的全部说教由两部分组成：一生酗酒所引起的大量不幸和酗酒对未来转世所产生的重大影响。听完这次布道，皇帝、他的大臣及所有臣民都认清了酒的危害性，并摆脱了对酒的痴迷与依恋。

就结构而言，署名莲花生的教诫(H. 232)，在我们看来是成功的。该作品由六部分组成：1)关于酒的来历的传说；2)关于九层地狱的功能和它的构成之报导；3)依据人们在醉酒状况中的行为描述其现实的上述形状；4)佛的训诫；5)描述酗酒所产生的恶习；6)酗酒所导致的大量不幸。可见，这一教诫也是出自某些佛教著作的汇编作品。但是，它的构成颇有连贯性并合乎逻辑，因此，对于该作品，不仅要把它理解为一组引文和片断，而且也要作为一部完整的著作。

要编撰酗酒有害专论原则多样化，和创作它们所使用的大批史料的情况下，仍然可以确定研究这一题目的藏蒙作者们所努力探讨的核心体裁、问题和任务的主要范畴。

在有关酗酒的极坏影响的著作中，有关它的来历的传说是最常见的组成部分，在我们所熟知的手抄本中，有两则这样的传说：其中之一最可能来自口述传承，[㉔]内称："古时候，在乳酪海洋中出现一位这样美丽的女神：所有看到她的人都会因激动而饮酒。其时，天神艾斯卢阿(音)毒死了她，而女神变化为带有五枚花瓣的鲜花，这是一朵含有酒汁的花，如果蒸馏它，就能获取酒。人们用花制出酿酒用的酵母，淫欲女神在恶运的转世中必定遭遇到的，就是酗酒不幸后果中的一个。"[㉕]

第二则传说似乎是莲花生所讲述的，一种说法是，说他讲给贡噶扎王子，[26]另一种说法是说他讲给吐蕃赞普，[27]而且正是赤松德赞本人。[28]依据这一传说，酒首先是由企图在动物界阻止佛教传播的造孽恶魔王所创制的，为此，他遵照自己保护神的劝告，搜集“九种毒物”，其中包括：凶残的白狮子的骨髓，发狂大象口里的唾液，毒蛇的信子，毒辣蜜蜂之蜜汁，疯狗的涎液，九个阴险的舞者的骨髓，吃完死人的贪婪的狼之瞳孔，罗刹女的死尸肉和腹（胎）中的血。[29]把所有这些混合在一起，并在陡峭山崖上立在高处的石槽中烧煮，直到“开始不间断地流出，形成十条大的酒河”。[30]

由九种原料构成的酒的如此复杂的成分，绝对不像在莲花生说教中所描述的那样偶然。因为它们中的每一种，对于感受喝醉狐媚子的人，都会产生决定性的影响。事实如此，因为在酒的构成中，包含有凶残的白狮子的脑髓，任何喝过它的人都会想到它的无与伦比，并且开始蔑视三宝，[31]应得无法逃脱堕入地狱之命运和三种恶的转生境界，他也开始侮辱高贵的可汗和王公，并因此而受到了王法的惩罚，他与自己平等的伙伴争吵，内讧并因此和他们分手。

当其他人开始戒酒时，发狂大象口里的唾液使酗酒者成为不满者，常常期望：“让我这里[永远]有酒，我将一次一次地饮用它”时，他也开始千方百计地责骂别人并用污言秽语。

由于酒的构成中包含有毒蛇信子的毒，任何饮酒的人将把人们从忍耐中带出，侮辱他们并悔悟地承认别的罪孽。毒蜂之蜜做成的酒，甚至比蜜更甜，因此人们一旦品尝，便无法拒绝酒的诱惑。疯狗的涎液迫使酗酒者们卷入纷争与打斗之中。

由于酒的成分中包含九个阴险舞者的骨髓，饮酒者的手

足之骨髓因此而被燃烧到赤热状态，并且沸腾起来。那时，人便很难平静地坐着或躺着，他会突然发怒，并开始吵闹、喧哗起来，如果骑在马背上，那就会让马飞跑起来，既不留意沟壑与峡谷，也不留意河流与山崖，结果被跌倒并全身颤抖。

酒的成份中有吃完死尸的狼的瞳孔——因此之故，过度饮酒者的眼睛渐渐无光并昏暗起来，他甚至无法眨眼，他也不能清晰地辨别任何东西，而他的头脑开始变得混乱。由于酒中含有死尸的肉，于是，经常饮酒的人的面部变得不成形状并灰暗，像灰烬一样。

由于酒中含有罗刹女的腹血，和它一起降临的神灵便离开了经常饮酒的人．而它的位置则为魔王所占据，"那时由于此举，他的八万四千恶行像火一样燃烧起来，像河水一样汹涌起来，像在风中一样颤抖起来，像尘埃一样飞扬起来，并做下五色和五味无法抵御的罪孽，它妨害了信约与誓词，为此堕入三种罪恶的转世之地，堕入'永恒的'和其他遭受种种的极端痛苦的地狱。"

在 H232号木刻本中还报导：酒，就其影响而言可分为六种，而且在莲花生带有作者所特有的佛教洞微知幽的说教中，指出这六种方式中每一种的作用。

"导致理智丧失的酒"说：如果皇帝和高贵的统治者们开始饮酒，就会不知道什么是文质彬彬，什么是非礼，不区分美德与恶行、真理与谎言、正确与谬误，也无法分辨清楚诽谤，在这一生中被人们视为坏人，而在以后的转世中，由于不知道接受或抛弃善恶，他们将遭受恶运的所有痛苦。

"给[幻想]以勇气的酒"说：醉汉认为自己是英雄，由于对三宝不怕说坏话；不知道侮辱皇帝和大臣将受到处罚，不知道

由于争吵和打斗会失去亲人与朋友。

“使人变成自高自大者的酒”说：饮过酒，下贱的平民开始装作高贵者——达官贵人，贫民装成富有者，愚钝者装作聪明者，无知者装成有学问的人。

“使人自夸富有的酒”说：饮过酒的人自夸说：“我有很多金子和银子，我有很多财产和牲畜”——但是，当其他人求助时，那位夸口者什么也不给。饮过酒的人自夸说：“我有很多食物”——但是，当人们求助于他时，那个不珍惜财富的人却所剩无几。

“导致人浪费的酒”说：由于酒，人变成这样慷慨的人：给别人马，自己成了徒步者，给别人衣服，自己变成了赤裸者，给人食物，自己忍饥挨饿。

“使人轻率的酒”说：由于酒，人们变成如此轻率的人：过早地拿出那些应该晚一些时候拿出的东西；过早地说出应该晚一些时候说出的事情；许诺还未到来的事情。

在署名莲花生的作品之末，简略地指出无度饮酒的后果，按照这一记述，如果人沉溺于酒，那么：第一，体力开始下降；第二，面部开始变得无光彩，开始起折皱，变得消瘦与粗糙起来；第三，说话迟钝并导致荒谬；第四，头脑变得迟钝；第五，至死不知道善恶行为会在现在和未来的转生中，给他带来什么样的后果；第六，在这一转生中，所有人将蔑视并侮辱他说：“这就是惹人讨厌的酗酒者”；第七，没有其他毒物的帮助，酒即能导致疾病，因为它本身就像效力巨大的毒物一样；第八，在以后转生中，将遭受三种恶运的痛苦，如果在人世重新出现，那么将是一个痴呆子和嗜好肮脏的人。

关于酒的不良影响和饮酒的悲哀后果，在属于莲花生学

说的布里亚特刊本之一，勒·诺姆托耶夫的诗体后跋(H232)中谈到：

谁饮一点点酒——谁将变得疏忽大意，
猛烈地酗酒——像凶野的大象一样残暴，
而最终——像死尸一样僵死与缄默，
努力吧，摆脱这醉人的命运。

喝醉的三种类型——每一个都通向不幸：
第一种给我们带来愚钝的恶德，
第二种——是誓言受损害的原因，
而第三种——通向痛苦之路比无路更可怕。

但是，如果你聪明，酒为什么，——
是理解信仰与不信仰、善与恶之间
区别的障碍，你找到了吗？
在真理和高水罐里，即使显露出底部。

倘若你能够戒酒，
理性就会变成鲜明而光亮的智慧。
身心将不受隐藏于酒中的
毒物的罪孽的支配。

你饮酒，神志将模糊。
当你糊涂后，既和善心人
也和邪恶者，相互拥抱，

愉快地欢迎殊死的敌人。

满怀愉悦的醉者饮酒
是所有错误与罪恶的源泉，
无法自救，不能替他人造福，
面容委靡，智慧早已因喝酒耗去。

其他的人，也许或富有，或显贵，
而他被大家蔑视的围墙所包围，
只是因为和酗酒交上了朋友，
因为那个蠢人惬意于酒的醇香。

这就是僧人饮毒水——他走向极乐之边，
忘记了要经受弗拉德格·阿迦的审讯。
所有的酗酒者在未来的转生中，
地狱之门敞开着，天堂之路封锁着。

而如果你不是人面牲畜。
请不要喝酒——它导致灾难，
记住——躯体易亏，请想一想精神，
相信善行吧，因为你不知道自己的一生。

在哪里等待幸福——你无法预测，
是否在这一生中找到，也许在来生，
终止尘世的浮华吧，它是徒劳的，
只须追求来世良善的命运。

下面说明佛为什么禁止自己的弟子和僧人饮酒。在有关酒之危害及饮酒卑鄙的训导中，以佛教和创立者释迦牟尼为榜样，这几乎见于我们所熟悉的所有书面文献资料。而在其中许多佛的训导还用绘有其最重要原则的一系列插图故事加以补充。这样的实际运用，与藏蒙作家文学活动的特征相符合，后者十分乐意编撰对佛教教条式的作品的注释。

这样，在我们所考察的一些手抄本中，遇到了有关阿罗汉的传说："人是经尊者赛音—伊勒格赤（音）的名义而生存，赛音—伊勒格赤具有脱离轮回、不分别黄金与泥土、具有看到天空宛如在自己手掌之中的能力，获得阿罗汉真正的神圣性，并征服了极残忍的名为阿玛尔（音）的龙，后者生活在叫做"鳄鱼折磨孩子"山附近的河滩。关于这位圣者，佛如此说："赛音—伊勒格赤是我的弟子中，能在酷暑中修行的最好的一个"。

有一次，某一位婆罗门邀请这位大圣者去他那里，他用寻找来的食物让阿罗汉吃饱，考虑到食物可以不必煮得过火，他时时用手指搅拌一下，端给他大象的烧酒[来自疯象的奶?]。圣者没有显示出自己的聪慧，突然喝尽了烧酒，并走到城镇街上，太阳光刚碰上他，喝醉了酒的他，就倒下了。

佛在这儿出现了，并告诉自己的弟子："这是那位征服了生活在河滩的阿玛尔龙的人，难道现在他能够战胜哪怕是那条龙的一个儿子吗?无论如何也不能。既然所有的罪孽与恶行来自酗酒，那么所有认我做导师的人，都不能让自己饮酒，并且不给他人提供烧酒，那怕是青草尖端上露珠那样小的一滴。"

在一部手抄本中有关于僧人与女人的故事，其概要谓：某

一位僧人，有一次遇到一位手里带着盛满烧酒的高水罐、并牵着一头母山羊的妇人。妇人请求僧人说："随便喝点酒吧，随便宰杀这只母山羊吧，随便和我做爱吧！"僧人决定喝酒——三种罪孽中最轻的一种，喝完酒，然后就醉了，他也触犯了其他两种罪孽。

在这里还可以让人联想到有关五世纪印度哲学家世亲，他在看到女尼饮酒情形时悲痛而死，或者想到其他关于两位僧人的事情，这两位中的一位放弃了饮酒，并因此死后在天堂复活，而另一位不相信佛的话，酗酒并最后转生到地狱之中。

在有关酗酒之害的著作中，经常看到对作为酒徒死后惩罚之地的地狱的评论，尽管在一则刊布于佛教教条作品里，被扩展了的有关地狱的描述中，也如同在大众佛教著作中一样，未提到这一罪孽，但是蒙藏作者们不能放弃利用如此严酷而有效果的机会。依据他们的确认，是对信教者很有影响的手段，在佛教的末世论体系中，地狱的概念即是这一工具。因此，在关于嗜酒之缺点及有害的教诫中，可以看到指明事例，表现所有酒徒，以及那些以酒待客者难逃地狱之难的情形，比如像这样一件发生在皇帝身上的事：他向遭受口渴折磨的商人赠送了烧酒，为此，皇帝也转生于"豪啕痛哭的大地狱之中"。

因此，从十八世纪开始，藏蒙作者们能够创造相当多讨论酗酒的文章，为此目的，实际上使用了全部可能性的信任与恫吓手法。我们报导此的目的是，向读者提供迄今仍被遗忘的蒙藏劝世文学极成功的范例，依我们的看法，在藏蒙书面劝世文学领域所制作的戒酒宣传，持续了一个世纪。

注 释

①勃·雅·弗拉基米尔佐夫:《蒙古人生活中的民族学点滴》Ⅰ·烧酒,Ⅱ·烟草——《生动的古代》,1910年,卷19第Ⅰ—Ⅱ节,第172页。

②勃·雅·弗拉基米尔佐夫:《俄罗斯科学院收藏的阿·德·卢德涅夫教授的蒙古文手抄本和木刻本》,《俄罗斯科学院通报》,彼得堡,1918年,第1561页,第45号。

③却伊仁尔苏伦:《布里亚特木刻本书的五种目录》,《蒙古研究》,乌兰巴托,1959年,第1册,第16捆,第6页。

④原文为蒙古文。

⑤勃·雅·弗拉基米尔佐夫:《蒙古手抄本和木刻本……》第1561页,第45号。

⑥原文为蒙古文。

⑦原文为蒙古文。

⑧手抄本 M—91未完成。

⑨参见却伊仁尔苏伦上文第4页。

⑩哈·卢夫山巴尔干:《"光明之书"与它的古代传说文物》,乌兰巴托,1975年,第216页,第0070号。

⑪在乌兰巴托国家公共图书馆的藏文特藏中,我们得以见到这篇文章的藏文木刻本异体,此异体在罗布桑·丘尔基姆《察哈尔—该布什(音)》的编订中,收入他的文集第九卷,题为:《用以指明烧酒之害的诗歌》,没有书号。

⑫原文为蒙古文。

⑬关于这位译者之详情,请看却伊仁尔苏伦上文第4—5页。

⑭形译题记的完整文字,见 W·海西希,K·萨嘎斯特:《蒙古手抄本、木刻本、地图》,威斯巴登,1961年第175页,第296号。

⑮关于这刊本的来历，我们依据“艾格图耶夫斯基喇嘛寺”的脚注来作判断，此脚注见(前)苏联科学院东方学研究所收藏品中木刻本H51第1页A面上。

⑯勃·雅·弗拉基米尔佐夫：《蒙古手抄本与木刻本……》第1558页，第236号。

⑰参见：在(前)苏联科学院东方学研究所蒙古特藏的手抄本，B290，F10，F241，第八世哲布尊丹巴呼图克图的寄语。

⑱却伊仁尔苏伦上文，第14页。

⑲原文为蒙古文。

⑳勃·雅·弗拉基米尔佐夫：《蒙古手抄本与木刻本……》第1561页，第44号。

㉑却伊仁尔苏伦上文第12页。

㉒同上。

㉓见：勃·雅·弗拉基米尔佐夫：《蒙古手抄本与木刻本……》第1559页，第23号。

㉔关于酒(烧酒)来历的传说之民间异说，见盖·恩·波塔宁：《西北蒙古利亚史纲》第4卷，《亚洲地理、地形和统计资料汇编》，1883年，第211—244页。

㉕294·2/A—875；H153；Q318；Q2294。

㉖H232；H154；Q1838；Q3646；294·2/勃—153；294/勃—153；M—91；M—92；M—93；M—145。

㉗M—90。

㉘F267。赤松德赞——755至797年吐蕃的统治者。

㉙罗刹——在古代印度的神话中，是以人们的敌人的角色出现的魔鬼之一重要类别。

㉚有关这一传说的民间异说，参见：雅·斯·斯莫列夫所记录下的布里亚特传说与故事，Ⅱ.酒和烟——《俄罗斯皇家地理学会阿穆尔河沿岸司特洛伊茨科萨夫斯科—柯雅赫金分部的著作》第6册，第一卷，《亚

洲地理、地形和统计资料汇编》，1903年，第141页。

㉛三宝——佛、他的学说和佛教团体。

译自（前）苏联《亚非民族》1984年第3期

藏族一妻多夫制中父子间亲属关系的价值及其确认

[美]南希·列维妮 著　玉珠措姆 译

在讨论母系家庭和联合家庭制度时，长期以来有一个假设：即男人在对待其亲生子女和兄弟姊妹的子女时，总是给予自己的子女最优先的权利。然而居住在尼泊尔西北部的藏族所实行的兄弟共妻制却与此相悖：在这里男人不必要从他们的亲生子女身上寻求好处。更确切地说，他们首先关心的是社会承认的父亲地位，尤其看重"某个子女属于某人名下"的权利和子女对他们的社会价值。本文通过对这些实例的比较，试图阐明社会文化制度对形成父母与子女关系所产生的影响是何等的大以及在得到法律保障时这些关系是多么牢固而强有力。

在人类学中，男人对自己的亲生子女比对其兄弟姊妹的子女给予更优先地位的观念具有悠久的历史。早在1870年摩尔根就论证道：私有财产权的发展加剧了这种差别对待，而且认为这是唯一足以改变亲属称谓制度的力量，他说：

"……在泰米尔人的社会里，人们将兄弟与堂(表)兄弟的

儿子都当作自己的儿子，这样就有助于通过密切这种血缘关系达到其有益的目的；但从文明社会的观点来看，旁系继嗣和直系继嗣拥有同等的财产继承权显然是不公平的。因此，如果财产的分配受到上述制度的影响，那么财产的增多及其分配方式可能会导致不同等级的血亲间的差别对待更加明确(1870，14)。”[①]

当然，引文主要是从进化的角度来阐述这一问题的，然而它也阐明了在亲属关系的研究中一直相关的两种观点。一种观点是：亲属关系的义务是由家谱术语的近似程度来衡量的；另一种观点认为人们不愿让其他继嗣来继承财产，而更愿意将其财产传给亲生子女。第一种观点从家谱的角度来探讨亲属关系的意义，这一直是理论争论的焦点；第二种观点则讨论有限，不如前者那样经过了仔细探讨。正如在母系家庭和联合家庭制度中发生的情况那样，只有当继承权的义务与第二种观点背道而驰时，才对第二种观点主要地加以引证，在奴隶制研究中也是如此，尽管对奴隶制本身的研究是罕见的。在一妻多夫制婚姻中，对男人亲生子女继承财产的诸多障碍也被认为是很成问题的。然而，迄今为止，我们对一妻多夫制知之甚少，对它的研究仅限于一些非常基本的问题，诸如一妻多夫制曾经是否作为一种婚姻形式而存在过及其是否被认为是为适应一些特殊环境而实行的一种婚姻制度。(见1981，济生，第262页)。

与其它制度的婚姻关系和亲属关系相比，兄弟共妻制中诸兄弟与妻子以及他们与子女间关系的处理方式提供了一些重要的可供比较的论点。这是因为就某种意义上而言，一妻多夫制有别于群婚制，尤其是兄弟共妻制要求几个男人相互合

作，同时还涉及重叠的夫妻关系和父子关系，其后果往往是难以预料的。首先，正如大多数人种志学者强调的那样，在一妻多夫制中性嫉妒是极弱的；相比之下，父亲的地位却导致了问题的产生，至少在笔者所研究过的藏族社会中是这样的。然而，当人们一心想得到父亲的地位时，他们既不一定与亲生子女建立一种更密切的关系，也不一定从他们身上获取好处，而更重视社会承认的父亲地位，它可确定子女的亲属关系网。

如下所述，各个藏族社会间有各自不同的确认父亲地位的方式，因而也产生了不同的财产继承方式。在这方面，还必须考虑另一个附加的因素，那就是在一妻多夫制婚姻中，妇女在可从所有子女身上获得利益的同时，也对他们负有责任，而这种责任心可能与其丈夫们各自的利益发生冲突。

下面将讨论居住在尼泊尔西北部的藏族群体所实行的一妻多夫制。在这里标准的婚姻形式是一妻多夫制，而且一律都是兄弟共妻制。诸兄弟或弟兄的儿子们共娶一妻，并共同抚养婚姻中所产生的子女，这样一个妇女与多名男子共同生儿育女。在这些群体中，一夫多妻制是罕见的；如果有一夫多妻的婚姻产生，那么诸妻子就不得不分享家产，因此一夫多妻制也多是姊妹共夫制；如下所述，在一妻多夫制中，男人们面临的主要困难不是享有妻子的性生活，而是共同享有子女。这里所讨论的各种社会以不同的方法来解决这一难题。在其中一个社会中，生父对其亲生子女负有特殊的义务；在另一社会中，尽管是被迫的，家族强调男人应关心所有子女的共同利益；而在其它一个社会中，长兄对子女负有主要责任，婚姻中所产生的子女都归他所有，他被假想为所有子女的“生父”。相对于每种解决方式，相应地产生了一种特殊的家庭秩序，同时也导致

了有关夫妻关系和父子关系的典型问题的出现。与其它的婚姻制度相比，一些婚姻制度更成功地维持了男人对婚姻和子女的忠诚。与父亲对婚生子女负有责任的观念一致，我们也发现了父亲对非婚生子同样负有义务的情结观念。也就是说，如果一个社会越是强调男人与婚生子女间的个人联系，那么它也同样越强调男人对非婚子女应尽的义务。在此应指出的是：由于有所有这些社会中父亲与女儿的关系都处于次要地位，父系的利益是以儿子为中心的。

父系与母系的矛盾

麦克勒南从进化的意义上认为一妻多夫制与母系制有关；一方面她认为这两种婚姻制度的新生的亲属关系都是在人类社会演进早期生父不明的情况下产生的，另一方面她认为这两种婚姻制度同时存在。(1865[1876]：138—139页)。很久以前人们不承认这一观点，但是这两种亲属关系间确有一点值得比较，即父亲的权利和义务问题。这也是有关母系制方面的著作中普遍探讨的主题。拉德克利夫·布朗在他的有关“母系与父系血统的含义”这一论文中正式陈述了这一论题(本书著于1935—1952年)，而马林诺夫斯基在他的《特罗布里恩德人种志著作》一书中也清楚地阐述了这一论题。福特斯和理查兹分析母系制亲属关系时，都将父亲对亲生子女具有父权、权利和义务的制约因素作为主要问题进行讨论。福特斯曾论及在阿散提人社会中由母系血统、婚姻和双亲地位而产生了不可调和的义务，而对男人而言，他们在忠于姊妹的子女、世系的继嗣及其亲生子女时会产生各种冲突。福特斯在阐述阿散提人社会中的情况时，认为阿散提人社会力图同等重视

对姊妹的子女、世系的继嗣和亲生子女所负的权利和义务，但他们似乎更关心其亲生子女，他在文中写道："没有人像爱自己的子女一样爱兄弟姊妹的子女"(1949[1970]:23页;1950:262页,269页)调和这些冲突的方法就是：父系家族将子女抚养成人，然后实行交表婚。这是人们为了将他们对自己子女的爱与他们对母系亲属的忠诚结合起来而采取的一种办法。"(1949[1970]:23页)。

理查兹在她的《有关母系制之矛盾》这篇著名论文中，重点论述了母系制中的结构性矛盾，即如何将母系血统同父系在政治、家庭中的权威及婚姻中的族外婚规则结合起来(1950:246页)。理查兹观察到在母系制中男人竭力避免这些矛盾。他们采取了以下方法：一是同女奴结婚(这样出生的子女归父系家庭所有)，他们以其财富为诱饵，诱使其子女同他们共同生活；或者安排交表婚，这样可以使女儿或孙子、孙女共同生活(理查兹，1950:248页)。后来，施奈德进一步探讨了这些论题，在有关血统的资料中，他研究的是"父亲对亲生子女的情感"，他认为这是对母系世系潜在的一种威胁。

高夫对喀拉拉邦中部的纳亚尔人的分析也使人注意到了父系的利益，尤其是他对作用于男人与妻儿间关系的一种强大的习俗上的制约力量的分析更加引人注目。纳亚尔人实行的一妻多夫制不是兄弟间的，也即是说妇女同时与几位相互间没有关系的男人同时保持性关系；夫妇并不共同生活，而是同各自母系世系群的成员一起生活。尽管如此，一些男人对某些妻小有很深的感情，这样就产生了顾虑，即他们会将财产转移给自己的子女，而不传给母系继嗣(高夫，1961年，a:361页)[②]。高夫也暗示有权势的男人更易形成排他性的夫妻关

系，而且“更可能被确认为纳亚尔人儿子的父亲”，有时安排他们的儿子担任公职。在纳亚尔社会中也存在这样的情况：男人为了同宠妻的女儿共同生活，于是就安排交表婚，“如果他宠爱妻子及其子女，这样可使侄子……不责怪舅舅的不忠行为……。”（高夫，1961a：365页，379页）。

高夫强调财产在母系制的衰落、夫妇家庭不断发展中所起的作用，这仍是一个颇有争议的观点。一些作者认为现代文明对母系制的衰落、夫妇家庭的兴起影响更大；而另一些作者则指出资源匮乏或随着现代经济体制的传入弟兄间在经济上开始有了贫富差别的分化等因素导致了母系家庭的衰落和夫妇家庭的兴起。有趣的是这种观念，即如允许选择的话，男人就会背叛其母系亲属，让妻小享用其财产。（高夫，1961c：596页；1961d：649，652页；道格拉斯，1971：132页）[3]。

对联合家庭制度的研究也作了类似的假设。在此讨论的是男人对兄弟及兄弟子女的义务与他对妻小的责任间的矛盾。例如，在印度的联合家庭中，男人婚后携妻子住在父母家中，而且在家中抚养子女成人。问题在于在这种家庭中，要求所有的家庭成员都将所生产的物品交给大家庭，只可取回小家庭日常生活所必需的物品。这样就不可避免地出现了贡献与消费不公的情况，而家庭成员对此很留心，这样就引起了意见分歧和纠纷，最终导致家庭分裂。（帕里，1979）。男人忠于兄弟间关系与忠于夫妻——父母关系这两者间产生了矛盾，对这一矛盾的理解使人想起并追溯到上述福特斯对母系制的分析研究（帕里，1979：178页）。与此相关的是，有人认为由于联合家庭日益扩大，它包括了许多远亲，这样人们对联合家庭生活所担负的义务在不断减少，因而人们对夫妇家庭负担起应

尽的义务更加势在必行了。在研究联合家庭及其分裂时，上述论题都是典型的主题。格拉克曼发现从形式上看这些论题都是有关父系情结的忧虑，实质上是父系的矛盾。

在早期的人种志资料中忽略了妇女对其家庭的义务与其家族的利益之间的矛盾以及她们解决这些矛盾的策略，原因之一是当时妇女被认为是无权或无法追求独立目标的。至于联合家庭，当地人认为妇女间无谓的争吵破坏了兄弟间的团结。我们发现妇女确定希望加速分家，尽管财产因分家而减少了，但分家后她们就有了更大的自主权，可全权享用家产，同时他们能够尽可能地满足子女的需求(赫沙尔曼，1981：65页)。在早期研究母系制的著作中，高夫的著作是典型地研究各类"交表婚"是怎样为妇女和男人亲属关系利益服务的(高夫，1961b：397页)笔者之所以提出这个问题，是因为在一妻多夫制中，把妇女和男人各自的利益分开是很有必要的，尤其是当他们的许多子女意见发生分歧时。

藏族的一妻多夫制

虽然在藏族的一妻多夫制中有可能包括同母异父的兄弟，甚至包括侄子，但它仍被认为是"兄弟共妻制"。这是因为一妻多夫制是世代相传的，如果第一代的丈夫间是兄弟，那么他们的儿子间就是同母异父的兄弟，这样第三代就是同母异父兄弟的儿子。在姊妹共夫制、丧妻再婚或离婚再娶的情况下，他们的子女只不过是同父异母或同母异父的堂表兄弟姐妹(他们是同父异母的弟兄与不同母亲的后代)，然而这里的藏族人仍然希望他们的子女实行一妻多夫制。如上所述，与其它婚姻形式不同，一妻多夫制将男人作为丈夫的利益与作为

父亲的利益联系起来了。当男人不能分享妻子的性生活时，这种性生活上的不平等会导致男人间关系趋于紧张；由于男人可从子女身上得到好处，因而更严重的问题是如何在丈夫间分配妻子生育能力的权利。从逻辑上而言，丈夫们可共同或分别拥有父亲的权利，也即是说可能所有的子女都归一个兄弟所有，也可由诸兄弟轮流拥有，或诸兄弟共同拥有这些子女。笔者所研究过的每一社会都有其解决这一问题的方法，但在所有社会中，都明确区分了生物学意义上而言的生父与子女属于其名下的父亲。尽管男人一心想做生父，但人们亲属关系利益的重心仍在于父亲的地位及社会公众对此的确认。

呼姆拉(Humla)地区的三个藏族社区

呼姆拉是位于尼泊尔西北部的一个地区，是远离城市、人口最稀少而又最贫困的地区之一。它的贫困和人口密度小多归因于它是一个山区地带，这里几乎没有适合进行农业生产或饲养牦牛和犏牛的平地。甚至适合定居的土地都是有限的，因而大多数村落都由成群集结的房屋组成，这些房屋以墙与屋顶通道相连。呼姆拉地区主要有三个民族居住。种性高贵的印度人居住在谷地，这里可种植多种适宜高海拔地区生长的谷物；另一被称为“布拉”或“比洋色”的群体耕种中部地区，这里的海拔高度介于印度人居住的谷地与藏族人居住的山谷间；而藏族人则居住在毗邻西藏的高海拔山谷里。由于呼姆拉地区特定的政治历史背景，藏族群体仍然不大，都限于很狭小的领地内。无论是从社会角度而言，还是从文化角度来说，这些群体间都相互隔绝，并在培养民族认同感上强调这一点(列维妮，正在印刷中)。结果是尽管它们具有一些共同的文化假

设和泛藏族文明的一些社会结构特征，但从某些细节上而言，每一群体都有其独特的社会文化制度。

同别的居住在呼姆拉的藏族社区一样，拉多格、绒普和嘉林也由一系列毗邻的拥有成百上千人的村子组成。尽管这些社区中不时有与外族通婚的情况，但他们更喜欢实行族内婚制。这些社区认为他们都是有亲属关系的社区，拥有共同的祖先和家系，因而民族团结得到了保障。它们都通过父系来追溯亲属关系，并将血统作为父系祖先地位的象征和纯洁的标志，与此同时，它们也追溯母系亲属关系以作为对父系亲属关系的补充，并在衡量社会地位时，也考虑母系亲属关系。这些有关亲属关系的观念是以生物遗传理论为基础的，认为近亲无论在性格、外表特征方面，还是在行为上都是最相似的。

在不同程度上，所有这些社区都实行兄弟共妻制。无论在婚姻中一妻多夫制是怎样与兄弟间合作关系相结合的，它们间的结合是非常理想的。不仅如此，因一妻多夫制和从夫居形式而产生的以一家兄弟为中心的扩大家庭也是很理想的。在呼姆拉地区这种家庭模式是非常实用的，因为这样可使男人全力专门从事这样或那样的经济活动。这不仅可增加收入，也是在农牧业和商业收入没有保障的情况下的一种保护措施。因为在过去的十年里，曾有过几次农业歉收，牧群因疾病流行而遭受损失，而商业利润则一年比一年间波动更大。从事专门职业意味着一年大部分时间诸兄弟都是分居的，从事农业生产的男人几乎都住在村里，放牧的则赶着牛群或羊群到或近或远的牧场去放牧，而经商的男人整年在西藏和印度间从事盐粮交换。虽然所有这些社区的经济都是混合性经济，但拉多格社区主要是农业经济，嘉林社区以牧业经济为主，而传统上

绒普社区主要从事贸易活动。然而，在二十世纪六十年代绒普与西藏的传统贸易往来崩溃了，许多绒普村民都只能以不时为附近的农业社区帮工为生，这些富裕的农业社区居住在呼姆拉及其以南 地区。

在这三个社区中，家庭是主要的社会单位，由家庭来承担对村子应尽的义务和履行政治、宗教仪式上的职责，同时家庭拥有主要的生产资料、土地、牲畜以及房屋等。尽管在各社区中成立互助组或互助网的指导思想不尽相同，但也都是以家庭为单位而成立的。如上所述，家庭的政治、经济力量是重要的，而这种力量是建立在兄弟间团结和睦的基础上的。对兄弟间团结的主要威胁是分家，所谓分家也就是共同生活的兄弟分居，反之兄弟间实行一妻多夫制婚姻。由于一妻多夫制可为个人提供更高的生活水平，使其成员拥有一个经济上更殷实富有的家，而且它也能更好地履行对村里应尽的义务，并能够在政治纠纷中更好地保护自己，因此各社区都提倡实行一妻多夫制。与印度的联合家庭不同，一妻多夫制中并没有男人对兄弟姐妹家庭和对夫妇家庭义务间的冲突，因为这二者合二为一了，然而，兄弟间一旦分家就产生了新的家庭，而且分家使上述目标化为泡影，因此无论是对个人和家庭，还是整个社区而言，分家都是不利的。有时男人出于嫉妒或希望自主，但主要是由于男人想有自己的子女，从而导致了分家。重要的是从文明角度而言，只有最后这条理由才是合理的。

拉多格社区中兄弟间的共同义务和团结

拉多格是这三个社区中历史最悠久、最富有的一个社区，拥有最殷实的农业基地。在这里一贯实行一妻多夫制，而且有

更多的兄弟共妻制婚姻产生，并得以维持。表一和表二比较了三个社区间一妻多夫制婚姻的数目及妇女拥有丈夫的数目，从表中可看出拉多格社区中一妻多夫制婚姻更多地得以维持。如下所述，这一社区之所以更成功地实行一妻多夫制的主要原因在于它处理对子女的权利和义务的方法。

从表一可看出，在拉多格社区中有更多的一妻多夫制婚姻，而且非一妻多夫制婚姻几乎都是偶然因素作用的结果，而不是经过选择的。当一个家庭只有一个儿子长大成人或没有儿子时，就不可避免地出现了一夫一妻婚姻。在没有儿子的情况下，女儿就成了继嗣，她与一个男人结婚，其丈夫到女方家落户（即实行“妻家居”定居形式——译者注）。很明显这一社区的情况与其它两个社区相反：其它两个社区里有更多的家庭婚前就已分家了，因此一开始就有许多一夫一妻制婚姻。正如表二所显示的那样，这两个社区婚后兄弟间分家的情况也较为普遍。从表中可得出这样的结论：拉多格妇女和男人往往终生以一妻多夫制婚姻形式共同生活，而且妇女平均拥有更多的丈夫。以40岁的妇女为例，拉多格妇女平均拥有 1.6个丈夫，而绒普与嘉林妇女分别只有1.3和1.2个丈夫。40岁时，38.6%的拉多格妇女有两个或两个以上的丈夫，而只有27.3%的绒普妇女和14.3%的嘉林妇女仍维持一妻多夫制婚姻。

在婚姻关系中，拉多格人比其它社区的人更强调兄弟间性生活权利和生育权利的平等，任何一个兄弟都没有接近妻子的优先权。然而这并不是说从来没有过妻子偏爱其中一位兄弟的情况发生，而事实上确实存在这种情况，只是不允许这种情况支配夫妻关系而已，如果一个拉多格家庭再娶一名妻子，这既不会加速分家，也不意味着某一兄弟可独占妻子的性

生活。这个妇女被纳入了一种多妻性的一妻多夫制中，或者说是混和型婚姻形式中，这样实际上或潜在地使性生活权利扩大为所有的兄弟所拥有（见列维妮有关尼巴一妻多夫制的著作）。最终在这种婚姻形式中所有的男人都有权并都希望拥有子女，特别希望有儿子。也即是说，都希望拥有被确认为是其子女的孩子，这样就可能通过他们来继承财产。

表一　一妻多夫制婚姻的维持情况*

	拉多格		绒普		嘉林	
	数目	百分比	数目	百分比	数目	百分比
妇女的婚姻形式						
一妻多夫制婚姻（有两个或两个以上共同居住的兄弟的家庭）	75	57.7%	29	54.7%	31	48.4%
一夫一妻制婚姻（只有一个兄弟的家庭，且为"妻家居"形式）	45	34.6%	10	18.9%	20	31.2%
一夫一妻制婚姻（婚前已分家的家庭）	9	6.9%	12	22.6%	13	20.3%
独身（没有结过婚的妇女家庭）	1	0.8%	2	3.8%	0	0.0%
所调查的妇女人数	130		53		64	

在一个妇女有几个丈夫时，试图确认孩子的父亲的意义似乎值得怀疑。然而，许多一妻多夫制婚姻中妇女最多只有两位丈夫，而且男人们不总是呆在家里，这样妇女只要记住与丈夫发生性关系的时间和可能受孕期，就可知道谁是生父；他们认为从行经期后的第五天到第十五天间可能怀孕。在不能肯定的情况下，他们就等到孩子出世后，从外貌上来与可能是生父的

* 表一及下表中的数据摘自1983年进行的题为"妇女婚姻家庭历史的回顾"这一调查。

丈夫进行比较，然后再确认生父。在这里和其它一些社区中，妇女掌握着确认父亲的权利，拉多格男人几乎从不怀疑妇女的决定，而据我所知，绒普和嘉林的男人却对妇女的决定提出异议。因此，妇女就与亲朋好友交换对决定的意见，日后待孩子明白事理时，再告诉他（她）谁是其“生父”。虽然众所周知孩子的生父是谁，但一般不能公开谈论。因此，妇女和男人都悄悄地告诉笔者村里每一个孩子的父亲是谁，以免被别人无意

表二　妇女在不同的年龄阶段维持一妻多夫制婚姻的情况 *

	拉多格妇女	绒普妇女	嘉林妇女
结婚时妇女平均有丈夫数	2.2	1.9	2.0
一妻多夫制婚姻所占比例	57.7%	54.7%	48.4%
妇女人数	130	53	48.4
三十岁时平均有丈夫数	1.9	1.6	1.6
一妻多夫制婚姻所占比例	47.7%	38.3%	35.4%
分家或离婚的婚姻所占比例 a	14.7%	23.4%	20.8%
妇女人数 b	109	47	48
四十岁时平均有丈夫数	1.6	1.3	1.2
一妻多夫制婚姻所占比例	38.6%	27.3%	14.3%
分家或离婚的婚姻所占百分比	5.7%	18.2%	19.0%
妇女人数	70	33	21

中听到。

问题在于生父及其子女知道对方的身份时，不能因此而

* a：其中包括少数实行“妻家居”形式的晚婚情况或丈夫离家的情况。
　b：因为活到三十岁或四十岁的妇女人数减少，所以这些年龄组的抽样调查数据也就变小了。

影响其行为方式。在这里是不允许父亲区别对待其亲生子女和兄弟的子女，而且他们好像真心实意地愿意像对待亲生子女那样照顾兄弟的子女，给这些子女传授技术，为他们做衣服或买礼物，即使有更关心或更宠爱亲生子女的情况存在，也是私下表示的。无论怎样，父亲是确定的，据我所知没有后来改认父亲的情况发生，而且父亲的地位完全与家谱结合起来了。

在分家时，父亲的地位被赋予了法律意义，因而它成了公开的问题，人们此时才公开地更加宠爱其子女。这是由于父亲的地位确定了子女是否拥有家庭成员权，而且遗产也是以家庭为单位来计算的。分家时，男人与最合得来的兄弟、妻子及其子女共同生活。由于子女只有通过父亲才能获得财产和家庭成员权，甚至生母生活在另一家庭时，子女也与父亲共同生活。财产的分配方式如下：无论是健在的还是已过世的父亲都可分得一份财产，而子女就从其父亲处分得自己应得的一份。这可能导致个人财产数额很大的悬殊不等。以三个分家的兄弟为例，其中两个是同胞兄弟，另一个是同父异母的兄弟，前两位每人只分得财产总数的四分之一，即是其父亲财产的一半，而后者则获得了全部财产的一半，是两兄弟各自所获财产的两倍。

绒普社区中的个人主义与家庭的破裂

拉多格人喜欢强调一妻多夫制固有的价值以及他们从中获得的好处，而绒普人则倾向于谈论使这种婚姻制度处于困境的一些人性弱点。绒普男人与女人认为一妻多夫制比一夫多妻制更为优越，因此他们不无懊悔地谈论这些人的性弱点。绒普妇女喜欢有两个丈夫（拉多格妇女说她们喜欢有两个或

三个丈夫)，部分人是为了避免寡居，而另一部分人则是因为他们能提供更多的收入。对妇女来说同样重要的是：如果没有分家，那么其子女就可能继承更多的财产；而男人一般谈到一妻多夫制婚姻中兄弟间可提供经济支持和相互陪伴。

尽管这里的人们已意识到了一妻多夫制所具有的诸多优势，但一妻多夫制常常以失败而告终，而人们将失败归因于当事人个人性情的怪异与目光短浅。绒普人谈到了这样的情况：长兄可能利用他作为家长的权利，安排其兄弟们干最繁重的农活，并独占共同的妻子；其他兄弟很快就从长兄的行为举止中看出他对他们的怠慢。而一些男人的感情完全是变化无常的，对妻子都不满意。在一些兄弟间年龄差距很大的情况下，长兄可能不会等到找一个年龄介于两兄弟间的妻子后再结婚。一些妇女毫不掩饰她们对某个丈夫的爱，大多数时间与她们喜欢的丈夫同寝，给他安排轻活，并提供最好的食物，还宠爱他的亲生子女；另一些妇女劳动能力差或有一些丈夫难以容忍的性格缺陷，这样也可能导致家庭的分裂。

绒普人将他们无法维持一妻多夫制婚姻归咎于个人行为及个人决定。在这里，一妻多夫制缺乏在拉多格社区中所得到的内在和外在的经济支持。首先，绒普社区不是以农业生产为主，如同过去以个人贸易所获利润维生一样，现在主要以男女成员个人的工资劳动来维生。在绒普，几个兄弟共同居住并不像拉多格那样有利可图；同样，在西藏没有土地的劳工和商人往往都不实行一妻多夫制婚姻(阿齐兹，1978：157—158页，戈尔斯坦1971年)。与此一致的是，这里的一妻多夫制婚姻更强调个人的地位，而不强调兄弟间的合作和对子女的共同义务。因此，这里没有严格的平等的性生活权利，而是性生活权利的

等级性。根据传统习惯，长兄有接近妻子并与她共寝的特权，而其他的兄弟在得到长兄的许可或长兄不在家时方可与她共寝。然而妻子在性关系方面有很大的权利，如果她想使一家兄弟共同生活，她能够迫使兄弟间享有平等的性生活权利。总而言之，绒普社区中继续实行一妻多夫制婚姻的约束弱些，例如，如果其中一个兄弟匆忙中另娶一个妻子，他不会让她生活在这个共同社区中，而会立刻要求分家。

分家是绒普社区的主要矛盾，它经常发生，而实际上一妻多夫制婚姻中的人际关系的性质容易分家。尽管如此，人们认为分家是不明智的，而且从经济上来说也是不利的。提出分家时，就会请人调解，同时父母也会干涉这件事，而且可能多年都无法解决财产分配问题。由分家引起的争吵可能导致亲朋好友失和，并引起兄弟间彼此仇恨，以致于他们甚至很少一起劳动。绒普人对分家的态度与其邻里尼泊尔人相反，尼泊尔人认为这是发展中的正常阶段。尼泊尔人在分家前事先做了准备，为新家庭修建房子，储备两套或更多的工具和家具，同时还为今后合作经商做了准备。另一方面，绒普家庭共同居住在一间大房间里，很难隔开，而且只储备了一套高质量的工具。分家后，他们相互间不再信任对方，因而他们不得不完全放弃经商和从事牧业生产。

与其夫妻关系的处理方法相比，绒普社区对子女的权利和义务的处理方式更容易导致分家。与拉多格社区一样，妇女怀孕时，她们通过计算日期来确定孩子的父亲。然而，绒普男人往往对其妻子的决定提出异议，认为她们决定是为了适应家政的需要，例如，妇女为了让一个没有子女的弟兄继续生活在大家庭中，就将他确认为生父。事实上推算生父的方法不是

很准确的。尽管绒普人认为经期后的一旬中可能受孕，但他们认为月经结束后的几天里最易受孕，也即是指月经后的第四或第五天。无论怀疑与否，绒普男人充分利用他们作为生父的权利，并基于是否是亲生子女这点来区别对待家中的子女。

在绒普，谁是孩子的父亲是众所周知的事情，人们也公开谈论它。笔者记得路过一个村庄或访问一些家庭时，男人们抱起一个孩子，自豪地说："这是我的孩子。"人们认为父亲更关心子女的幸福，也更爱他们。因而子女也更关心父亲，当他年老时会更好的照顾他。从孩子一出世起，父亲就对他另眼相看，设法让其孩子得到比其他孩子更好的食物和衣服。以后父亲努力为自己的女儿准备更好的嫁妆，并暗中把家中的一些贵重物品交给亲生儿子。人们料想男人会这样做，因而这就成了兄弟间发生争端的问题。甚至当全家人仍住在一起时，也会发生争吵，而家人打算分家时，争吵就会不断升级。丈夫与妻子间也为有关子女的事情而争吵。一个妇女与一个以上的丈夫共同养育了子女时，她会为所有的子女争取平等的权益，而其丈夫们则会为他们的子女谋取比其他孩子更多的财产。

我们可以预料在这里财产是以家庭为单位而分配的。与拉多格社区的财产计算方式一样，男人凭其作为父亲的地位来获得财产。与原配妻子关系密切的兄弟就与她组成新的家庭，而因另娶妻室致使分家的兄弟与新妻子共同组成一个新的家庭。通常男人把自己的儿子带走，而女儿一般与母亲共同生活，并由母亲置办嫁妆（即使在最富裕的生活环境中，嫁妆也是很少的）。父母可指定一小块土地或一些财产为自己所有，这被称为"珠尼"（系尼泊尔语），这样可使他们免受因完全依靠子女而带来的耻辱，同时这也是尼泊尔法律授予他们的

权利。一般人们认为一个家庭最终分家比整天争吵不休的情形要好些，嘉林人也这么认为。

嘉林社会里父亲的权利与责任

虽然与绒普社区相比，嘉林社区有更多可依靠的收入来源，但它比拉多格社区贫困。在过去短短的几代里，村里的人口剧增，为了供养这些人员，嘉林人不仅扩大耕地面积，而且也兼搞牧业生产。目前人们关心的是，如果村里的人口继续增长，他们将面临生活水平急剧下降的形势。尽管如此，嘉林人仍娶第二房妻子，虽然这会导致立刻分家。

事实上，嘉林社区没有任何防止分家的措施，而这里的一妻多夫制婚姻甚至容易引起分家。在绒普社区里，长兄是第一丈夫，而在这里他既是第一丈夫，又是第一父亲。妻子被迫只与他同寝，妻子可自己选择是否与其他丈夫同房，这要看她从其他丈夫身上所获的好处。尽管如此，人们认为在一妻多夫制婚姻中一切都是平等的，它是最佳的婚姻形式。这种婚姻给家庭创造了财富、带来了威望和政治实力，男人可专门从事各种经济活动，同时大家庭中妻子有更多的帮手帮助照料孩子以及从事农业生产。因此，父母愿为女儿安排一妻多夫制婚姻，然而，正如表二所显示的那样，这种婚姻常以失败而告终。

如上所述，年轻的兄弟们不是第一父亲，因为婚姻中所有的子女都属于长兄的名下，也即是说他们从不被正式承认为任何子女的父亲。实质上，长兄似乎被认为是所有子女的生父，并对子女的一切事情负有主要责任，这样也就成了实际上的父亲[5]。在家谱中子女与长兄有关系，人们用“父亲”这个词谈及和称呼长兄；而他与孩子的母亲用意为“儿子”、“女儿”这

样的词谈及和称呼他们的子女。与此相反，其他诸兄弟用不同的名词来称呼这些子女，而他们所用的名词也被用来称呼姊妹的子女，同时姊妹也用这些名词称呼其兄弟的子女。

嘉林人认为确认长兄为父亲时实行的是一种人均分配财产的方式，这样就避免了以家庭为单位的分配方式引起的兄弟间不平等，从而减少了分家的可能性，与笔者所了解的该地区其它任何操藏语的社区相比，从分家方面而言，这里确实问题较少些。年轻的兄弟随时都可要求分家，并可得到平等的一份财产。[6]父母并不阻止分家，而是分到他们生活所需的小部分财产后，与小儿子和还未出嫁的女儿一同组成新家庭。分家的同时，也分配女儿们的嫁妆。

尽管社会确认了长兄作为父亲的地位，这并不意味着剥夺了其他兄弟生育权利。事实上并非如此，最终因此而使"父亲的地位"这一难题更加复杂，人们一般很少公开谈论这一话题。而私下却不断地议论它。这就是为什么笔者在嘉林集团住了两个月后，才有人承认子女的父亲间是有分歧的原因。经过进一步调查，笔者发现有人仍然否认兄弟间有分歧是常见的，而其他一些人承认有分歧，并认为这是很不明智的，男人为儿子争取更多的以家庭为单位而分配的财产时，兄弟间的分歧导致了大量诉讼的产生[7]。假定"真正的父亲"与其子女间在相貌上有相似之处，多数人放弃"生父地位"这样一点也是不容忽视的。尽管存在这样两种相互冲突的感情，与拉多格和绒普妇女一样，嘉林妇女也确认子女的生父，并告诉其丈夫们谁是生父。与绒普男人一样，嘉林男人对妇女所做的确认表示关注，他们认为女人为了家政需要，利用其权利来加强婚姻关系，而不顾所确认的生父是否准确。毫无疑问，嘉林人关于怀

孕的观念赋予了妇女充分的自由，他们认为前半个月都有可能受孕。无论怎样，子女都属长兄名下。

上述情况导致了其它一系列矛盾的产生：一个年轻的兄弟可能被认为是其中一个子女的生父，他自己也对此深信不疑，但其父亲地位却不得到正式承认。与此同时，长兄却作为那个孩子的父亲在亲属称谓和其它诸多方面被单列出来。因此，弟弟们以他们没有子女为理由，提出要另娶妻室并建立独立的家庭，这也是不足为奇的。此时，妻子提醒打算分家的丈夫说他有了孩子，试图阻止分家，而长兄也可以引证一妻多夫制中共同拥有子女的古训来阻止这件事。然而，根据习惯和尼泊尔的地方法律，弟弟既不是丈夫，也不是父亲，因此分家是阻止不了的[8]。正如一个喇嘛对笔者所说的那样，"长兄必须承担起对子女的责任，而一旦这种责任使他感到恼火时，别无他法，只能祈求神灵给予帮助。"

这也有它积极的一面，那就是几乎没有区别对待子女的情况出现。在这里要求父亲对所有子女都同等关心，一般来说父亲也是这样做的，但也有男人为自己的亲生子女谋取更多财产的实例。大多数弟弟们为了建立自己的家庭，都脱离了原家庭，抛弃了那些子女，这就意味着留下的子女所得的财产更少了。

非婚生子与亲属关系的伦理道德

尽管从地理位置上而言这三个社区相互毗邻，但它们处理一妻多夫制中父亲地位的方式却截然不同，尽管它们都关心确认父亲的地位这件事，但相对于兄弟的子女而言，这并不一定导致男人对其子女拥有更多的权威或从其子女身上获得

更多的好处。不同的处理方式也影响婚外父亲地位的处理方法。因此我们发现绒普社区在强调婚姻中父亲地位的同时，男人对非婚生子也负有类似的由社会强制实施的责任。在嘉林社区，人们对非婚生子承担的责任比对婚生子承担的少些，但无论他们在婚姻中的地位和年龄怎样，作为个人他们都承担一定的责任。拉多格社区非常强调兄弟间的共同责任，而且兄弟间地位差别最小，它往往拒绝接受婚生子，嘉林人与拉多格人之间也有一个非常重要的相似之处：正如嘉林的年轻兄弟对其子女的义务主要是受良心约束那样，拉多格男人对非婚生子的义务也是如此。在此需指出的是，这种义务都无力与亲属关系的利益和义务相抗衡。

在绒普，人们很少对非婚生子父亲地位的断言提出异议，而是尽最大努力担负起对非婚生子的义务。男人应尽的义务似乎并不多，包括为产妇添制衣物，供养母子二人10年。然而，随着时间的流逝，这也是一笔相当大的开支。值得注意的是如此贫穷的社区竟愿意分享财产。10年后，父亲抚养这个孩子。如果是男孩，就应做好让他继承财产的准备[⑪]。即使分家或离婚时，女儿很可能与母亲共同生活。并由母亲置办嫁妆。如果非婚生子的生父已去世了，那么生父的妻子和兄弟们会极力限制该非婚生子的权利。显然，他的权利已对他们子女的财产权利构成了威胁。

值得注意的是绒普是非婚生子出生率最高的一个社区，而这些非婚生子的耻辱感则最弱。在53个家庭中有17个妇女在孕史中曾有一个非婚生子，而这里可能还有更多的未承认的非婚生子。这里婚姻的约束力也较弱，与其它社区相比，离婚更为普遍，该社区中一个孩子是否是婚生子或孩子的父母

是否共同生活似乎是无关紧要的，只要宣称一个孩子是某一男人的子女，这个男人就将负起照顾这个孩子的责任。他尽力使其子女得到妥善抚养，并尽可能使其儿子得到更多的财产。为此妻子们抱怨，她们把男人们深陷于这种非法关系并愿意将家产分给非婚生子看作是引起分家的另一个原因，同时认为这也是对其子女的一种威胁。

嘉林是非婚生子出生率次高的社区。据我所知。虽然大多数非婚生子不到一岁便夭折了，64个家庭的妇女生了十一个非婚生子。嘉林社区对父亲的义务也是很谨慎小心的。比如产后给产妇提供营养品以及供养母子二人三年，村民们讲往往是男人自己站出来承认他是生父；如果男人不公开承认，就要召开集会，在集会上这一妇女将发誓并宣称孩子的生父是谁。村民们认为承认这一孩子并给他一份财产是法律规定的生父的责任。然而，妻子们反对这一规定。并起到了一定的作用；虽然在过去的几十年里，曾有两个非婚生子设法获得了一份财产，但从没有非婚生子在生父家被抚养成人的情况出现。[10]在这里所谓的父亲指的是生父而不是家里的长兄。而且当一个有非婚生子的年轻兄弟要分家时，他将在新家中继续担负对非婚生子的责任。

拉多格是非婚生子出生率最低的一个社区，在这里非婚生子往往在出世第一天便夭折了。它也是对非婚生子应尽义务这一意识最弱的一个社区，因此，尽管人们认为男人应给孩子的母亲一些食物，可能还给一件衣服，但笔者发现这里并未规定男人供养母子二人，不仅如此，男人还千方百计逃避担负起对非婚生子的责任，在这方面他们得到了其妻子和弟兄们的支持。男人之所以这样做，是因为他们认为把另一个妇女的

子女带回家中会增加分家的可能，并会在婚生子和非婚生子的下一代中导致分家。尽管这些非婚生子担心咒骂自己的生父似乎不起任何作用，而他们所能做的仅此而已。

在拉多格，笔者了解到一般丈夫都会掩盖妻子生有非婚生子这一事实，[11]而这些非婚生子往往因被忽视而夭折了。然而，在婚姻中无子女的情况下，男人大多把非婚生子作为继嗣。在这种可以说是秘密地收养方式中，全家把其中一个兄弟作为孩子的生父介绍给亲朋好友，其他的兄弟就像对待自己兄弟的婚生子一样对待这个孩子，同时该家庭也要确认谁是生父[12]。后来，所有参与这件事的当事人都去世后，事情的真相就成了众所周知的事实，但这并不影响亲属关系。唯一的要求是避免直系亲属间以及这一非婚生子的亲属间的联姻。然而，前者未能得以很好地实施，近几年里出现了3桩乱伦的婚姻，其中甚至包括被严禁的性关系。人们等待神秘的惩罚，而这种惩罚也降临了：这些婚姻中所产生的子女不是死胎，便是畸形或体弱多病的；或者结合的这些男女死于可怕的耗损体力的疾病[13]。而后者内部没有出现这样的婚姻，亲属间的良好关系与法律制裁一样有效地阻止了这类婚姻的产生。

虽然人们的谋生方式与继承制度看起来似乎影响人们如何对待非婚生子，但财富却与此无关，拉多格是最富有的一个社区，而绒普是最贫困的，但在供养非婚生子方面，绒普是最慷慨大方的，而拉多格却是最吝啬的。这是因为拉多格社区里社会结构的稳定与否取决于土地拥有等因素的稳定性，而其一妻多夫制婚姻形式满足了它的需要，防止因分家而引起土地的分割。在接纳非婚生子，尤其是儿子的情况下对其家庭的稳定构成了很大的威胁，这是由于他们可能与嫡出的兄弟们

不和，并可能将他们的财产带到其他地方。而绒普社区拥有的土地较少，因此对土地的依赖也就小些，大多数绒普人都已习惯于为别人做工来维生，也即是说他们没有拉多格人那样害怕分家。而在嘉林，直到最近仍可开垦新地，因此非婚生子所得到的一小份财产没有给婚生子带来多少问题。

这些集团间的不同之处应从父亲地位的典型特征这一大的范围来理解，绒普婚姻中男人间拥有各自不同的利益，即父亲们在孩子出世时就将各自的利益区分开来，把自己的子女置于首要位置。在嘉林，所有的孩子都被当作是长兄的子女，而其他兄弟们有权脱离大家庭去建立自己单独的家庭。[14]在拉多格，人们不注重独立的父亲地位，而在公共场合弟兄们都以自己是所有子女的父亲的身份出现，只是私下或分家时，才区分出各自的子女。对非婚生子的义务与此相一致，在父亲对其子女的个人权利越大的社区里，就越强调父亲对非婚生子的义务，而在几位父亲分享对子女的权利的社区就很少强调父亲的这一义务。

亲属关系的情感意义和社会评价

理论家们提出了另一解决母系制中父系利益问题的方法，那就是在情感上予以补偿。以前马林诺夫斯基曾叙述了特罗布里恩德人因自己对子女所拥有的权利不大，就通过与其子女建立非常密切而又感人的关系来作为补偿。(马林诺夫斯基，1926：100—11；1927；1929：208—10)[15]。这与父系社会里妇女对她们有限的权利的反应颇有几分相似之处。从这一点看，父亲成为了感情联系的焦点，而舅舅则拥有了通常由父亲拥有的正式的支配地位。这意味着亲属关系中感情与权利是

严格分离的[16]。这与拉德克利夫·布朗叙述的父亲地位相似，他曾在其著名的有关舅舅一文中写道：

“在没有因法律义务而产生的被迫行为的情况下，情感也就发展得最深；因而在母权制中父亲对其子女没有或几乎没有任何法律赋予的权利和义务，这并没有剥夺父亲与子女相互间的爱，而是有可能促进爱的产生。母权制只不过是将世系内部的法律关系与个人的爱、自尊及感情关系区分开了而已。”(1935：77—78)

几十年来，在研究母系制时，主要对母系制的上述方面进行了探讨(见施奈德，1961：22页；高夫，1961c：578页)18，而我们从有关父系社会中奴隶亲属关系和父母与其女儿间关系的研究中，可看出母系制上述方面的探讨对有关亲属关系的经典著作有持续影响，然而，如下所述，这种影响至少在描述双亲与其女儿间关系时致使所描述的情况与事实不符。

“在没有法律制约时，感情会发展”这一观念也以其它形式出现。它强调“男主外，女主内”这样一个普遍的男女分工观念，同时有一个前提：即认为父母一定毫无例外地维护其子女的利益，尤其是母亲更是如此。由于我们的文化体系中有形成这些观念的基础，因而使这些观念的影响更为广泛(罗沙尔多，1980)，而且在面临理论根据不足和经验主义的驱使下，研究人员竟无视跨文化中忽视孩子的增多的实证，仍然坚持上述这些观点。

本文的探讨表明男人从亲生子女身上所获利益与他们间的关系既不是不可避免的，也不是一成不变的。一个男人是否同其子女建立密切深厚的关系，为其子女谋取比兄弟、堂兄妹的子女或其他孩子更多的利益的可能性取决于这一男人所生

活的社会文化制度及该制度所规定的行为规范。因此，我们发现绒普人公开区别对待子女，而拉多格人除非想与兄弟们分家，否则一般不这样做，但在嘉林，男人与子女间的关系不是取决于他是否是孩子的生父，而取决于这一男人与兄弟间的年龄差距。我们还发现男人最关心对他而言最有价值的子女，而所谓的价值是从一个更广的意义上来衡量的。

所谓父亲的义务主要关心的是亲属关系的永恒性。由于子女扩大了父母双方的亲属关系范围，并使之永存，因而对父母而言，这是一个值得考虑的问题；再者，只有通过家谱才使社会里的人们得以所谓的永垂不朽，而子女可继续家姓，这一点较前者更为重要，对男人而言，儿子可使父系继续存在，这正是人们更宠爱儿子的原因之一。加之，子女给其父母带来了政治、经济方面的利益，而且儿子带来的利益比女儿的更大。因此，在研究嘉林社区时，显而易见人们主要关心的是亲属关系，而不是物质利益。在这里，年轻的兄弟们认为其亲生子女会牺牲他的利益来维护长兄的利益，因此他不愿分家，而愿意建立自己的夫妇家庭。尽管从生理和肉体上而言，年轻的兄弟有妻子儿女，但从社会意义上来说，他无妻无子，因此他又不得不分家，建立他自己的夫妇家庭。

虽然这种生理上的关系是值得考虑的，但如果没有得到社会的证实和承认或社会没有使之合法化，那么这些关系也是不完整的。福特斯在他的有关亲属关系的社会承认的研究中提出了类似的观点。这"改变家谱承认的……或者代表的亲属关系间的联系。"（福特斯，1969:251页）构成了"后代……子女及其生父、生母与父母的关系（福特斯，1969:252页）[17]。在人们自己看来，只有得到了证实和承认后亲属关系才是完整

的。比如拉多格人认为这种亲属关系充满了“达巴”,“达巴”意为同情和信任。在一妻多夫制婚姻中,当子女既是亲生又是婚生的情况下,父子间、母子间,同胞兄弟间、父亲的兄弟与同母异父的兄弟间的信任和同情才最强烈。与此相反,非婚生子的亲属关系间缺乏相互间的信任,父母与子女都认为他们的关系如同刚建立的姻亲关系那样令人忧虑不安,充满了互相算计和互惠的期望。

有关同情和信任的观念印证了福特斯的友善关系的公理,他把这一理论定义为“财产分配的平等……自发的永久而又不可避免的完全相互依存的关系。”(福特斯1972:293),而施奈德发现广泛而持久的团结支配美国的亲属关系。(1968;1984:53页)。然而,这并不是完整的亲属关系,在实际生活中,亲属关系的伦理道德观念及其义务受到其它一些因素的抑制。这一点可从嘉林男人抛弃属长兄名下的亲生子女以及拉多格男人拒绝接受非婚生子中看出。从文明的意义上而言,这些情形将会导致问题的产生,同其它地方一样,在这里没有落实的父亲的义务证实了生父的权利,而对这一点一直是有争议的。福特斯强调在亲属关系的认可中世系系谱是根本的因素,而施奈德一直强调亲属关系的社会渊源及其范围对亲属关系确认起着重大作用。然而,作为一种复杂的社会关系,亲属关系间以及与社会生活中的其它义务相反或有时甚至发生冲突,而优先权问题将注意力从亲属关系的复杂情况中转移开了。正如这些社会中女孩子的地位所表明的那样,确认了生父后,这种亲属关系的复杂情况就变得更为错综复杂了。

男人关心父亲地位时,主要针对儿子,而很少关心女儿,因此,迄今为止,笔者主要讨论有关儿子的问题。与中国汉地

和印度北部一样，女儿在娘家的地位很低，父母主要关心的是如何尽快将女儿嫁出去，对父母来说，女儿的主要价值在于这一代建立姻亲关系和下一代的母系亲属关系。父母认为对他们而言，女儿不如儿子那么有用，因而对女儿的义务也相对少些。当事人已觉察到了这种重男轻女的思想，而各位研究者将此理解为情感关系的故意削弱，从而证实了这种思想确实存在。父母坦率地讲对他们而言，女儿没有儿子重要，因而他们给予女儿的爱也就比给儿子的少些。许多人十分坦白地说如果他们的女儿死了，他们认为一点也无关紧要。结果父母往往不悉心照顾女婴（当地人这样认为），而生了女婴的妇女也不如生男婴的妇女那样得到关心。

从子女一出世就有这种差别对待，女婴的母亲发现她的产假被缩短了，而且不给她提供可口而又营养丰富的食物，反之，如果她生了男婴，她就会得到这些食物。女婴的母亲不能像男婴的母亲那样频繁地给孩子喂奶；当孩子生病时，也不鼓励母亲停止劳动去照顾孩子。相对于男孩而言，给女儿喂低质量的谷类食物、极少的肉食和牛奶；而且往往不为女孩举行宗教仪式，也不把她送到新建的卫生站检查身体。男孩较多的家庭也这样对待后来出生的男孩，而且不稳定的婚姻产生的子女以及绝大多数非婚生子都经历了类似的遭遇。原因很简单：仅仅是因为女孩、离婚家庭的孩子和非婚生子的亲属关系的社会价值没有男孩和婚生子的重要而已。因此，人际间的责任和义务受价值和亲属关系的社会确认所支配，而且并不是所有的父母与子女的关系都是平等的。这种关系的不平等对如何对待子女有着深远的影响。

一妻多夫制中父子关系的比较也表明这种影响：正如当

地人认为的那样，与其说父子间爱与权利和义务相对立，还不如说它是对权利和义务关系的一种互为补充；而当只有道德约束力来维持父子关系时，这种关系是最脆弱的。这就是嘉林集团里年轻的兄弟可以抛弃亲生子女的原因。许多年轻兄弟都抛妻别子，另立门户。而只有一个长兄离开了妻子儿女，这是发生在上一代的一件事情，当时在当地可以说是臭名昭著的，这个男人被罚以将他的一半财产分给其儿子。与此相反，社会不强迫年轻的兄弟为其子女尽任何义务，而且无论他有多么强的责任感，都不足以分散他对新建立的夫妇家庭的关心。通过比较对待非婚生子的方式也可得出与上述观点类似的结论，在绒普，男人对非婚生子的供养是坚决强制执行的，男人都竭尽全力为其子女谋幸福；而在拉多格，情况并非如此，尽管有时男人不幸没有自己的亲生子女，他仍更愿意花精力照顾联合家庭中的子女，只不过是因为对他来说这些子女更有社会价值罢了。

如果在母系或兄弟间联合家庭里，男人感到对其子女的忠诚和对兄弟姐妹的子女的忠诚间发生了冲突，那么他们所体验到的这种冲突是由社会造成的。正如一妻多夫制与一夫多妻制一样都令人困惑不解或导致问题产生，这些类型的家庭也与父系家庭和核心家庭一样以亲属关系利益的不一致为特点。从所统计的数据来看，某些婚姻和家庭形式较为少见，这一点应另当别论。每一种家庭制度都与其特定的一系列根本矛盾相联系，这些矛盾导致产生了一系列相应的解决矛盾的方法，而这些方法又反过来导致困境和需人们解决的冲突的产生。本文中所探讨的上述实例表明一个社会与另一个社会解决同一问题的方式是如此的不同；这些一妻多夫制婚姻

的实例也说明过去我们有关前工业社会中男人对两性关系和父亲地位的关心以及子女在父母生活中的地位的观念是非常狭隘的。最后，需指出的是：在本文中笔者所用的社会价值及其确认的概念有其更深远的意义，不应与算计性的互惠观念相混淆，由于在这些社会中对互惠观念有另一大套单纯的概念，因而这种互惠观念只适用于刚建立的姻亲关系和朋友间的关系。

注　　释

本文是以笔者于1973—1975年和1982—1984年在尼泊尔进行的研究为基础而写成的。该研究在美国国家科学基金会、国立精神健康研究所和人口委员会的赞助下进行的。在此谨向在尼泊尔协助笔者研究的助手次旺巴哈杜尔喇嘛、本多吉喇嘛和次巴拉姆喇嘛表示衷心的感谢，同时也向次仁俄珠喇嘛和旺杰喇嘛表示感谢，感谢他们各自在自己的村子里给笔者提供的一切帮助。

①施奈德将这段话作为摩尔根亲属关系生物学理论的实例，在这段引语中暗示了生物学意义上的亲属关系是否相近直接与亲属间的团结与否相关。就施奈德而言，他认为这种“基本的假设”一直影响着亲属关系理论的主流思想，而这一假设不利于这些亲属关系理论的发展(施奈德，1984：168页)。古德也在他的有关财产的积累和个人社会结构的继承的结果一文中引用了这段话。

②这里指的是自己获得的财产，而不是指祖产(高夫，1961a：361页；1961d：647页)，富勒强调了这一点(1976年)。富勒还指出在考虑人均财产时，为了使自己母系氏族一方获益，他们不惜牺牲关系较远的母系亲属的利益(1976：126—127页)。

③据我所知，道格拉斯(1971年)的文章是第一篇批判有关“压力和紧张感是母系制本身固有的性质”的观念的文章。

④这些名字均系虚构名。

⑤在以往研究宁巴社会中父亲地位问题时，笔者发现区分生父、父亲与养父是非常有意义的，生父是从生物学的意义上而言的，父亲则是根据传统习俗而获得父亲地位的人，而养父则是指担负抚养孩子义务的人(列维妮，1980，下述生父、父亲和养父的区别是1961、1964年同巴恩斯及1963年同吉尔纳和其他一些人的探讨中得出的)。这种观点也适用于这里父亲地位的研究。

⑥尽管在西藏掌握土地的长兄往往不让其他兄弟得到他们应得的一份财产，但在西藏财产的继承似乎是按人头来计算的(戈尔斯坦)。而拉多格和绒普实行的以家庭为单位来分配财产的方式可能是为了适应尼泊尔法律规定而采用的财产分配方式，尼泊尔法律提倡以家庭为单位而分配财产。

⑦据我所知，在过去的20年里有6起类似的事例发生。所谓的谋取以家庭为单位而分配的财产的动机包括：将要离开联合家庭的父亲为了确保他控制更多的财产，并抱有从忽视他的妻子手中夺回财产的愿望，而且为其儿子争取更多财产等目的。

⑧人们认为他们将长兄作为父亲和丈夫的习俗是为了适应不承认一妻多夫制婚姻的尼泊尔法律而采用的，实事上，法律制度对一妻多夫制这样的传统习俗做了特殊规定，没有一个操藏语的人曾用实行一妻多夫制婚姻而受到处罚，也没有任何操藏语的人担心法律是否阻止居住在呼姆拉的其它操藏语的社区继续实行一妻多夫制婚姻。

⑨据我所知，对此而言，曾经有一个富有启发性的例外情况。这件事牵涉到一个绒普男人和离绒普较远的布拉村的一个妇女所生的儿子。在该布拉妇女怀孕期间，她与一布拉男人结婚了，这个男人答应像对待他亲生子女一样对待这个孩子。但可能由于绒普男人的几次婚姻都没有一男半女，因此他坚持要承认这个布拉儿子。当该男孩长大成人后，其布拉父母就送他到绒普父亲那里去继承财产。然而，等他到了绒普后，才发现他的生父又结婚了，而且后来还生了一个儿子，于是该绒普男人拒绝承认这一非婚生子是其亲生儿子，让他回到了布拉父母那里。

⑩村民们根据尼泊尔法律作出了评价，认为他们得到的财产比应得的少些。事实上他们参照的是过去的法律规定，现已修改为：不管是婚生子，还是非婚生子，所有的子女都有权从其父亲那里得到同等的一份财产。

⑪由于在绒普和嘉林有更多的单身女人和年纪大些的单身女人，

因此这两个地方有更多的单身女人生有非婚子。

⑫在这种情况下，这一分家的实例也遵循通常的分家原则，即儿子从其名义上的父亲那里继承以家庭为单位分配的一份财产。

⑬第一起这样的婚姻是一个男人与其爷爷的婚生儿子的女儿结婚了；第二起婚姻是一个男人与其爷爷的婚生子的寡妻结婚了，也即是说与其父亲的同父异母的兄弟的寡妻结婚了，这位寡妻也被认为是其父亲的寡妻；在这里平行从兄弟姐妹间的婚姻和夫兄弟婚制是不允许的。第三起这样的婚姻是一个女人与人们公认为是其生父的非婚生儿子的男人结婚了，只不过没有公开确认是这一男人的生父而已。这类婚姻被认为是乱伦，但仍然允许其存在，这就意味着直系亲属和类似养子的姻亲关系间的待遇是含混不清的。（施福勒，1973，754—755页）

⑭在家谱中，往往将长兄描述为父亲（施福勒，1973：756页）。尽管这样可能过于简单化了，但根据当地人对这种关系的看法来说这是公正的，既然一妻多夫制婚姻中所涉及的男人间是兄弟关系，而且同属一个家族，拥有相同的亲属关系网，因此对于后代而言，长兄为父亲这种关系比母亲的丈夫收养这种虚构说法带来的问题要少。

⑮正如施福勒所述，马林诺夫斯基在描述父系亲属关系的权利和义务准则时，似乎认为这些完全是情感上或情绪上的反应是在社会法律没有承认男人对其亲生子女所拥有的权利和义务的情况下做出的（见马林诺夫斯基，1926：100页），也即是说，仿佛这些反应毫不涉及权利和义务的概念；但从他的这篇人种志文章中可清楚地看到它们是与权利和义务观念相关的。

⑯在此笔者没有足够的篇幅去探讨有关这些亲属关系的简单而零散的特征、围绕这些特征而撰写的文献的种种问题以及情感的普遍化问题。

⑰对此而言，韦斯特马克是一例外（见，1922，276页），但令人惊讶的是，在现代亲属关系理论的发展中，他的代表作《人类婚姻史》却无甚影响。

⑱这并不意味着对生物关系的简单承认。(正如1971年巴恩斯所述,见246页;又见其反对施奈德的观点,1984:54页)。

参考书目

①巴巴拉·阿齐兹,《藏边人家》,新德里维克萨1978年版。

②约翰·巴恩斯,《生物学意义上的和社会学意义上的亲属关系》,载于《哲学》1961年第28期296—299页。

——《自然和社会属性的人类学探讨》载于《哲学》1964年第3期,见294—297页。

——《亲属关系研究的三种方法》伯克利加利福尼亚大学出版社1971年版。

③玛丽·道格拉斯,《非洲母系制必遭厄运吗?》,1971年载于《非洲人》,由玛丽·道格拉斯、菲利斯·卡伯里合编,花园城市纽约安克出版社。

④迈耶·福特斯,《阿善提人个案研究中时间与社会结构》1949年,(1970年在《时间与社会结构和其它一些论文》一书中再版)。纽约人文学科出版社出版。

——《阿善提人社会中的亲属关系与婚姻》,载于《非洲亲属关系和婚姻制度》,1950年,由拉德克利夫·布朗与达里尔·福特合编,伦敦牛津大学出版社出版。

——《血统、亲嗣关系与姻亲关系》,1959年,在《时间与社会结构和其它一些论文》一书中再版,纽约人文学科出版社。

——《亲属关系与社会秩序》,芝加哥阿尔丹恩出版社,1969年版。

——《当代人类学书评:亲属关系与社会秩序》,见《当代人类学》第13期,285页—296页。

⑤C.J.富勒《今日纳亚尔人》,剑桥大学出版社,1976年。

⑥欧内斯特·吉尔纳,《社会人类学自然界与社会》,见《哲学》第30

期,236—251页。

⑦迈克斯·格拉克曼,《部落社会里的政治、法律与仪式》牛律大学巴锡尔布莱克威尔出版社,1965年。

⑧梅尔文·戈尔斯坦《卫藏的等级制度,一妻多夫制与家庭结构》,见《斯威斯特·吉人类学研究》第27期,64—74页。

——《再论巴哈里与藏族一妻多夫制》见《民族学研究》第17期,325—327页。

⑨杰克·古德,《生产与再生产》,剑桥大学出版社,1976年。

⑩卡斯利恩·高夫,《喀拉拉邦中部的纳亚尔人》,见《母系制亲属关系的研究》,高夫与施奈德合编,伯克利加利福尼亚大学出版社,1961a年。

——《喀拉拉邦北部的纳亚尔人》见《母系制中亲属关系的研究》,高夫与施奈德合编,伯克利加利福尼亚大学出版社,1961b 年。

——《人际间种种不同的亲属关系》,见《母系制中亲属关系的研究》,高夫和施奈德合编,伯克利加利福尼亚大学出版社,1961c 年。

——《现代母系继嗣群的分裂》见《母系制中亲属关系的研究》,高夫与施奈德合编,伯克利加利福尼亚大学出版,1961d 年版。

⑪保罗·赫希曼《旁遮普的亲属关系与婚姻》,德里印度斯坦出版公司出版,1981年。

⑫罗杰尔·基辛《文化人类学》,纽约,荷尔特·莱因哈特及温斯顿出版社,1981年版。

⑬南希·列维妮,《宁巴一妻多夫制及父亲地位的分配》见《复合家庭研究》第二期,238—298页。

——《尼泊尔的种姓制度、国家以及民族界限》,见《亚洲研究》,正在印刷中。

——《亲属圈:藏边的一妻多夫制与人口》,属未出版的手稿。

⑭布罗尼斯洛·马林诺夫斯基,《"野蛮"社会中的犯罪与习俗》伦敦凯干·保罗出版社,1926年。

——《“野蛮”社会中的性生活及其压抑》，伦敦凯干·保罗出版社，1927年。

——《美拉尼西亚西北部的“野蛮”民族的性生活》纽约哈考特·布雷斯出版社，1929年。

⑮约翰·麦克莱南，《古代历史研究：原始婚姻》，伦敦比·科雷奇出版社，1956年。

⑯路易斯·亨利·摩尔根《人类血族和姻亲制度》见《史密森研究所学报》第17期，华盛顿史密森研究所，1870年。

⑰乔纳森·帕里《堪格拉的种性制度与亲属关系》伦敦鲁特勒吉、凯平·保罗出版社，1979年。

⑱拉德克利夫·布朗，《南非舅舅的地位》于1953年再版于《原始社会中的结构与功能》一书，伦敦科恩与韦斯特出版社，1935年。

——《父系制与母系制的更替》于1952年在《原始社会中的结构与功能》一书中再版，伦敦科恩、韦斯特出版社，1935年。

——《导论》，见《非洲亲属关系与婚姻制度》，由拉德克利夫·布朗与达里尔·福特合编，伦敦牛津大学出版社，1950年。

⑲奥德雷·理查兹，《班图中部的几种家庭结构模式》，见《非洲亲属关系与婚姻制度》，拉德克利夫·布朗与达里尔·福特合编，伦敦牛津大学出版社，1950年。

⑳米切勒·罗莎尔多，《人类学的应用与滥用》，见《标记》第5期，389—417页。

㉑哈罗德·W·施福勒《亲属关系、血统与联盟》，见《社会和文化人类学手册》，由赫尼格编，芝加哥兰德·麦克纳里出版社出版，1973年。

㉒大卫·M·施奈德，《导论》，见高夫与施奈德合编的《母系制亲属关系》，伯克利加利福尼亚大学出版，1961年。

——《文化综述：美国亲属关系》新泽西州恩格尔伍德克利夫镇，普伦蒂斯——霍尔出版公司1969年版。

——《评“亲属关系研究》，安阿伯密西根大学出版社，1984年。

㉓爱德华·韦斯特马克《人类婚姻史》，第一卷，纽约阿勒顿出版社，1984年。



在尼泊尔宁巴社会中，藏族妇女在法律、工作和经济上没有保障的状况

[美]南希·列维妮著　玉珠措姆 译

本文主要阐述宁巴(ཉིན་པ)社会中妇女所处的经济地位。然而，我们将要看到经济因素影响社会生活的其它方面的同时，也在其中得到反映，尤其是家庭及政法领域所处的地位与它密切相关。

在宁巴妇女对其社会中"妇女问题'的观点直接影响下，笔者将其经济地位作为本文主题。宁巴妇女十分关注她们在经济上的劣势、有限的财产继承权及生产资料所有权，这是可以理解的。在宁巴社会中，财产受到高度重视，尤其是土地更是如此，妇女不能拥有财产使她们不可避免地受到了限制。藏族妇女秉性直率、独立性强，因而宁巴妇女情愿明确表达对此的不满(见阿齐兹，1978)。[①]妇女在经济上的劣势与其它一些问题有关，并因这些问题使其情况更加复杂。例如，年轻时婚姻不稳定及宁巴社会中妇女除了依靠婚姻外别无出路等问题。加之由于传统上妇女不参与政事、不熟悉法律程序，因而使其处境更加艰难。

本文将探讨上述相关问题。首先，本文将阐述当地环境及经济适应性，并将概括介绍宁巴社会结构的有关特点，然后将详细论述男人与女人财产所有权间相辅相成的关系，并将运用经济地位的变化与妇女整个地位间关系的现行理论，来探讨妇女对家庭经济的贡献、家庭中的地位及整个社会中的地位。在最后一部分，将探讨离婚妇女所处的困境，她们被排除在家庭之外，没有财产，而且也无法借助法律来保护自己的权益不受侵犯。

土地、生计及宁巴社会结构

从语言及其文化而言，宁巴这一民族可以说是藏族的一支，它居住在尼泊尔西北部胡姆拉北端的偏远高山、峡谷地区。尽管从某种程度上而言，该地区受到了缺乏灌溉水这一因素的影响，但值得庆幸的是他们拥有向阳的肥沃土地，大量农业实践提高了土地的生产率，因而宁巴社会拥有足够的粮食供应，从而使他们的生活达到了小康水平。在这一点上，他们与西部其他各民族间形成了强烈对比。

宁巴的可耕地分布在海拔8800——11600英尺(约合2933米——3866米)之间。当地的农作物除了青稞、苦荞麦、甜荞麦、小麦、苋菜、谷类作物、豆子及扁豆外，还有菜园里所产生的土豆、萝卜、小萝卜、黄瓜、南瓜、胡瓜、豌豆及玉米等。大量劳动都落到了妇女肩上，特别是一些诸如施肥等脏活多由妇女承担，肥料是由人粪、厩肥等混合而成的。为了确保丰收，妇女们在地里除草，而且只有妇女才做这项投多少劳力都行的非常繁重的农活。男人只在春夏两季一段很短的时间里耕种

土地，通常人们认为妇女身体弱，不能胜任耕地，但众所周知在没有男劳力的情况下，妇女同样也能耕地。在繁忙的收割季节，男、女都参加劳动。男人断断续续地参加劳动，其劳动特点是精耕细作；而农时妇女一直下地劳动，也就是说至少有半年时间在田间劳作。

与居住在喜马拉雅地区的其他藏族人不同，由于草场面积有限，宁巴人的家畜不多。人们都说，如果可能的话，他们理所当然会饲养更多的家畜。目前的情况大致如此，无论是上了岁数的人，还是年轻人都能得心应手地饲养这些家畜。由于牛可以为单调的饮食补充蛋白质，再者，剩余的奶制品能很快在当地出售兑现，因此，人们认为牛很有用途。

宁巴人也从事贸易活动，以所获利润来补充农业收入。在这里全年都可从事贸易活动，每一殷实人家派一人组成贸易团体，他们主要进行盐粮交换，即用西藏和印度的食盐换取尼泊尔中部山区的谷物。宁巴男人赶着驮羊，在朱姆拉、巴久拉、阿查姆及印度边境地区之间往返经商。除了盐粮交换外，他们也捎带一些诸如棉制品、鞋和梳子等工业品。商人的生活是非常艰苦的，在冬季，只有年轻人才能到南方经商。近来，由于贸易所获利润比以往要少得多（见福雷尔·海曼多夫，1975年：214——215页）。因此人们预料这种贸易活动最终会停止的。然而，对于一个远离市场且有能力购买这些奢侈品的集团而言，这是购买谷物、大米以及其它高档商品的唯一途径。通过客观地评价从事贸易所付出的代价与它对经济的推动作用，可以得出这样的结论：人们认为贸易非常重要，而事实上它却没有人们想象地那样有利可图。与此同时，尽管贸易所获利润在不断减少，人们仍然继续从事贸易活动，上述原因导致了这

种现象的产生。

从研究的角度而言，宁巴社会可被称为父系社会。这里只有男人才拥有与亲属的联系、经济、政治、宗教礼仪等各领域相关的各种具有社会意义的地位。诸如血统、财产和地位等只由男人来继承，也就是说，在等级森严的氏族里通过追溯父系来获得氏族成员权。因此父系亲属关系具有双重意义，并认为它比母系亲属关系更为持久。通常儿子留在家里继承祖产，女儿则无权继承；从而男人能够拥有财产，并担任公职。政法领域内的公职与家庭成员权密切相关，而由一些特定的世系家族担任宗教礼仪方面的公职，[2]但只有男人才能担任所有这些公职。

在宁巴社会中，家庭是社会的基本单位，在这里被称为"聪巴"的家庭是生产和消费的场所。根据当地法律规定，家庭作为一个法人团体对土地、牲畜以及其它各种形式的财产拥有所有权。[3]（见福斯特，1969，292页）。宁巴男人掌管家庭事务，所有财产及相关公职都是以男人代代相传的方式来继承的。各户对村子负有明确的权利和义务，而各户的地位由一些特定的家神来象征，家神又反过来与村神有着某种特殊关系。

家庭包括一个或一个以上的小家庭，典型的家庭是由父母、子女及其配偶、孙子、孙女组成的，有时还包括曾孙。在宁巴社会中，标准的婚姻形式是兄弟共妻制，即一家几个弟兄共娶一妻。在没有子女或其中一位兄弟受宠的情况下，可再娶一妻，这样就出现了有两个或两个以上妻子的家庭。通常宁巴人实行夫家居形式，婚后妇女到丈夫家落户，在公婆的直接管辖下生活。

诸兄弟是家庭财产的共同继承人，正如他们同时成家立

业一样，他们一起生活在一个大家庭中，共同管理家产。在这里，分家是很少见的，而且社会舆论极力反对分家，认为从经济上而言，分家对整个家庭不利，同时又破坏了兄弟间和睦团结的理想状况。虽然诸兄弟在家庭中拥有同等权利，但长兄处于支配地位，他在家庭事务中拥有决定权。尽管长兄对家产的所有权并不比其他兄弟更大，但由于他处于支配地位，因而被当作家长。在处理家庭事务中，年长的兄弟们有责任作决策，并进行协调，通常由他们共同决策家庭事务。他们不希望分家，因而不敢违背兄弟们的意愿。男人在做出有关财产的决定前，可能会与妻子商量，但从道义上而言，这不是男人必须履行的义务，而取决于易变的人际关系和婚姻的各个阶段。一般男人到了六十岁后，他们就将家长和共同继承人的地位传给儿子。

虽然妇女对政治、经济事务的决策影响很小，但在家庭事务中她们确有一定的权利。这种权利体现在：在家庭里妇女负责分配食物，同时她有权决定与子女利益有关的事务。不可低估妇女拥有的这些权利和义务的重要性，然而只有婚姻稳定的已婚妇女才享有这些权利和义务。

在没有男嗣的情况下，可让一个女儿留在家里，她可以招赘一个自己爱慕的丈夫，而且其丈夫必须入赘她家。从理论上而言，入赘的女婿有权继承其岳父的财产（藏语称女婿为"玛巴"）。然而如果没有立书面文件，女方家人可能会对他的继承权提出异议；而若是男性继承人，则不需立书面文件。招赘夫婿的女儿的家庭地位可能比她已出嫁的姐妹们高，这些姐妹都是到男方家落户的，但她在经济上仍依附于其丈夫。最近发生了这样一件事情，一位入赘夫婿因他妻子有与别人通奸的

嫌疑，将妻子赶出了家门。人们认为在其妻无法证明自己是无辜的情况下，他有权这样做。

如上所述，在宁巴社会中，传统习俗赋予男人掌管财产和决定外事的权利。从经济角度来说，土地是最宝贵而有生产价值的一类财产，而妇女从来就没有土地。然而，她们确实对其父亲和丈夫的财产拥有一定的权利，并拥有一些动产。下面将讨论妇女财产的价值及其性质。

妇女与财产

如同男人拥有继承权一样，妇女出嫁时，对她父亲的部分动产拥有所有权。这些财产相当于嫁妆，也是妇女对娘家财产拥有权力的标志。一旦妇女接受了这些财产，就意味着她已行使了作为娘家成员所拥有的权利，因而将来娘家没有继续抚养她的义务了。妇女的嫁妆包括铜盘、酒杯、水罐、大铜罐、杓子、刀、叉、炉栅及各种诸如锄头、大镰刀等农具。[4]嫁妆还包括妇女在日常生活中所需的各种用具，据说陪嫁娘家动产每一项中的一件和几件。除此之外，还有女方亲属和邻里乡亲馈赠的盘子、罐子等结婚礼品。富裕的家庭还给女儿陪嫁一头家畜（诸如马、牦牛、犏牛等。）不幸的是，不是所有的妇女都能得到她应得的嫁妆，当她们违背父母的意愿而私奔时，意味着她们放弃举行赠送嫁妆的庆祝仪式，其父母和亲属可能会暂时不给嫁妆，或拒绝赠送嫁妆。

除了嫁妆中的动产外，深受父母宠爱的女儿还可得到一小块土地，她们对此拥有用益权。这类“嫁妆”的好处在于妇女

可随意享用其产品。当地称这类财产为"扎色"(即"附属土地"或"边地"),实际上它不属于嫁妆,而属于妇女财产中的第二类——"康孜"(即"贵重物品")(T·Lama,1979)。

妇女的"贵重物品"主要是指珠宝:金、银护身符、大绿松石耳环以及银币、琥珀、绿松石和珊瑚项链。妇女从小开始收藏这些"贵重物品";不仅溺爱女儿的父亲会给她买一些廉价珠宝,祖母和母亲也会赠送一些她们收藏的宝石;婚后,丈夫也会设法给她买一些财宝。在有卖青稞酒或鸡蛋这样一些难得的机会时,渴望得到珠宝的妇女会不失时机地设法存一笔钱,以用来买一些廉价小玩意儿。贵重物品与其它一些纯粹的妇女财产不同,无论老、少妇女,还是单身或已婚妇女都拥有这类财产,她们当众展示这些珠宝。妇女同时拥有土地和珠宝时,她们可用土地上生产出的产品买更多的珠宝,因而对妇女而言,土地和贵重的装饰品一样重要。

妇女的第三类财产是现金,这是其财产中价值最小的一类。妇女结婚时,参加婚礼的所有宾客都要赠给新娘一、两卢比。迄今为止,新娘只可接受赠送的硬币,她们用这些硬币打制戒指,因而称这类财产为"杜色"'意为"戒指"。甚至一些私奔的女子也可得到一些"杜色",她们可用此制作自己喜爱的物品。但现金累计最多不超过数百卢比(在1974年,一美元相当于10.5卢比)。

尽管妇女的上述三类财产价值相对较大,但它们的实用范围较小。这些物品主要被当作装饰品或日用品,如各类铜制餐具及宝石等本身不属于消费品;而且转卖这些财产除了可买些"边地"外,也买不到别的商品,在呼姆拉地区"边地"是最有实用价值的财产。[5]即使在可以买一头家畜或小块土地的

特殊情况下，尽管饲养家畜可增加家庭收入，妇女获利很少，即使有利可图，也不足以养家糊口。无论怎样，多数妇女都为她们的财产而感到自豪，部分更注重实用的妇女则千方百计地添置“贵重物品”。已婚妇女能分辨出父母所陪嫁的财产，并能区分婆婆的盘子与自己的之间的细微差别。

在已婚妇女早亡且没有子女的情况下，其父母可收回嫁妆及婚前或结婚时所赠送的财产；而且根据当地习俗，其父母应将结婚赠品送还原主。婚后妇女一直生活在大家庭中，已成为家中的一个正式成员，因而她的嫁妆也理所当然是共有家产。在没有男嗣的情况下，妇女将指定其中一个女儿或几个女儿继承她的“贵重物品”。妇女在世时常常将珠宝赠给女儿和孙女。离婚时，她可将嫁妆带走。然而如上所述，这些财产不足以作为生活来源，仅靠此是无法维生的。

宁巴社会中，一些妇女结婚较晚，少数妇女终生未嫁。根据法律规定，单身妇女年满三十五岁后，对娘家财产拥有与其兄弟同样的权利。然而妇女并不是拥有与男嗣同等权利的正式继承人，其权力受到了限制，她们不能出卖、转让或馈赠其财产；与此同时她们是在坚持独身的前提下才拥有这些权利（见1976年尼泊尔报刊文摘，见1978年贝内特的研究）。依照惯例，未婚的宁巴妇女在娘家生活，起初是在父亲的管辖下生活，后来由其长兄管辖。这种习惯与当地禁止分家的原则相一致，但这也使妇女处于从属地位，甚至阻止妇女行使其财产所有权。宁巴社会不提倡妇女住在娘家过独身生活，该社会歧视独身女人，将她们视作无用的“剩余物”。因此，为了证明自己的价值，有的妇女在相当大的压力下被迫结婚。

此外，由于类似的原因，妇女娘家也鼓励她结婚。一是为

了避免遭受自己的女儿被认为是无用的这一耻辱，再者也是为了排除未婚先孕的可能，部分贫困的家庭还可能担心多供养一人所带来的负担。同时，所有的父母都不希望因此而影响儿子的财产所有权。上述诸多原因致使父母将不太理想的婚姻强加于女儿。如果婚姻不幸，父母则不需负任何责任。妇女一旦结婚，她就在丈夫的管辖下生活，经济上依附于他们。这样她就失去了要求父母抚养的权利，同时父母也没有再让她回到娘家生活的义务。这可能给离婚或分居的妇女造成种种困难，她们缺乏独立的生活来源，因此也就没有任何用以维生的收入。在所有的文化中，妇女经济上的依附地位和有限的财产所有权这一事实都是很普通的现象。在下一部分，我将运用上述原因来探讨这一问题。

妇女与工作

迄今为止，我们主要讨论了宁巴社会中男人与妇女不同的财产所有权，这种相辅相成的财产分配方式所导致的结果是：妇女在经济上依附于男人，男人拥有生产资料，其中土地是最宝贵的资源。然而，在经济、政法领域依附于男人这一事实既不意味着妇女无能，也不意味着她们没有生产能力，更不表明妇女缺乏自制或谦恭的态度。事实上，宁巴妇女十分勤劳，她们不但是农业生产的生力军，而且是创造家庭财富的主力。

在上一部分，笔者简单地论述了生产劳动的性别分工及妇女的农业生产是何等地艰苦而又费时的。如果一个家庭里

主妇多病，那么这个家庭不得不雇工帮助生产，否则只能听任歉收。从许多事例来看，在丧妻或妻子懒惰的情况下，致使家庭陷于贫困状态。反之，部分家庭主妇非常勤劳、能干，为家庭创造了大量财富，使之过上了富裕生活。在一些模范妇女死后，出现了以她们的生平为内容的民间传说。妇女的工作令人厌倦而又单调乏味，然而这并不影响正确评价妇女的地位，最终因她们所做的一切而备受尊重。[13]

除从事农业生产外，妇女也承担各种家务劳动。这些家务琐事包括：到离家约半小时路程的泉边汲水，洗盘刷锅，给家里人洗笨重的毛织衣物，并从离村子约半天路程的森林里拾柴禾等琐事。还有大多数妇女都乐于做的工作——那就是做饭。妇女在客厅中央的火塘旁做饭时，其家人以及其他一些家庭成员都围着她。通常由儿媳做饭，她们被称为"女主人"。一些沉静而健谈的妇女可利用进餐时间拥有的至高无上的权利发表自己的意见，这间接地影响着家庭的一些决策。

人们不仅从妇女对农业生产的贡献及操持家务的能力方面来评价一个妇女，而且还从她是否能织出令人喜爱而又耐穿的衣物来看。宁巴人的织物是呼姆拉地区最好的，他们为妇女的高超技艺而感到自豪。喜爱编织的妇女很快就能织出足以满足家用需要的织物，她们可出售一些剩余的织物，所得收入都归其所有。然而正如她们的其它收入一样，要求忠实的妻子将部分钱补贴家用。

少女除了帮助母亲照顾年幼的兄妹外，无需干更多的活。宁巴人认为直到十六、七岁时，她们才能胜任繁重的农活和家务活。也正是在这个年龄，父母开始为女儿物色夫婿。宁巴人认为女儿对娘家几乎毫无用处，事实的确如此：她们在家庭经

济中所起的作用很小，而父母还要花大量钱财和精力供养她们成人，并为其置办嫁妆。而她们一旦开始正式参加家务劳动，就该出嫁了。

少女出嫁后才开始学习一些持家技能。在妇女通过辛勤劳动使家庭富裕、对丈夫忠实及有传宗接代的男嗣来证明自己的价值前，妻子被认为是没有什么用的。只有经过一段时间和妇女的努力后，她们在婆家的地位才真正有了保障。因此同其它各地一样，宁巴社会尤其尊重有子女的妇女。[7]

一些有关妇女问题的人类学著作已开始探讨妇女对经济的贡献与她们在社会其它各领域中所拥有的地位间的联系（1977年昆因：198——209页；1974年罗莎尔德与拉普菲尔，1974年，11——12页）。其中一位作者弗里多在书中写道：

"如果妇女不仅参与生活资料的生产，而且也有机会参与家庭外的分配及贵重物品、服务的交换活动，那么她们的权利也会更大些。然而在下述情况下，妇女的自主权及对他人的控制权受到了限制：一是妇女根本不参与粮食生产的情况下，二是在妇女辛勤劳动、长期操持家务，却无权参与家庭外的分配活动的时候（1975年，见135页）。

如上所述，尽管男人也在辛勤劳动，断断续续地参加大多数农牧业生产活动，而宁巴妇女确实非常勤劳，她们是生产资料生产中的生力军。除了前一部分讨论的一些特殊情况外，男人与女人通过劳动所创造的财富属家庭财产；根据宁巴传统习俗，作为共同继承人的男人们管理这份财产。男人决定怎样利用这些财产，并在公共仪式上，负责分配粮食等事务。正如其它各地一样，由于妇女主要操持家务，因而她们掌管家庭的"储藏室"，负责家庭内的食物分配。

根据上述分析和弗里多的理论，可能会认为宁巴妇女的个人自主权及对他人的支配权很小。然而，由于没有明确定义诸如个人自主权这类概念，因此在分析民族志资料时，很难准确地运用这些概念。同时这可能与一些资料本身显而易见的意义含糊性有关，它们既没有证实一个假设，也没有否定这一假设。尽管从某些方面而言，宁巴妇女有相当的自由和支配他人的权利，然而也有自由被限制及相对无权的情况。我们可通过下述几个方面来阐明这一情况：一方面妇女可与自己爱慕的男人结婚；另一方面，一旦结婚，她就被限制与其他男人自由交往（而对男人则没有这样的限制）。同样，妇女有权管教其子女、支配家中其他眷属，但这不过是靠影响其丈夫、弟兄和父亲而已。在各种不同的文化中，试图简单地将"妇女地位"分为"高"或"低"，这是对妇女拥有相应社会地位的原因的概括性归纳；而在社会生活的复杂现实中运用时，必然会导致失败。妇女拥有很多不同的地位，确实很难对它们进行简要的概述以及评价这一综合分析的思维之产物，从而通过一个或一个以上的变量来解释它。尽管很难将拥有各种地位的原因孤立地考虑，毫无疑问，各种不同的地位间相互影响，因此宁巴妇女的经济权利影响她们在家庭中的地位，反之亦然。这是我们将在本文最后一部分讨论的论题。

离婚给妇女所带来的问题及其无经济保障情况

由于妇女没有独立拥有的生产资料，致使她们在经济上依附于其丈夫，但只要妇女的婚姻美满、幸福，这并不会给她

们带来很大的困难。然而，婚姻的美满并不能维持若干年，这主要取决于孩子的出生，特别是儿子的出生。妇女对婚姻的看法表明：直到她们的儿子长大成人，并在家庭事务的决定中拥有一定影响时，她们才真正地感到安全。[8]在此之前，妇女只有依靠其丈夫的友善及维持美满的婚姻关系而生活。一旦这种关系开始恶化并破裂时，妇女所具有的有限财产这一事实所带来的后果是显而易见的了。

一旦婚姻结束，妇女仅仅对嫁妆、贵重物品、身上所穿的衣物及作为结婚赠品的现款拥有所有权。妇女在婆家劳动了整整一个农忙季节后，尽管是通过妇女的辛勤劳动才获得的丰收，却无权得到自己应得的一份。所有属于婚前的财产及婚姻生活期间所获的财产都归丈夫所有。除了下面将要讨论的一些特殊情况外，妇女的所有生活来源都被切断了。

尽管宁巴社会意识到了解除现存婚姻的方式，而且确实经常有效地结束了这些婚姻，但没有一个方法是正式且合法地办理离婚的。离婚是根据惯例非正式地进行的；而没有根据法律规定求助于费用大的法律诉讼来办理离婚。同过去一样，目前妇女有三种结束其婚姻的选择，这些都是传统的处理离婚的方法，确实都不符合法律规定。因此在这篇文章中，把它们定义为"离婚的方式"。我发现宁巴人没有称呼这种离婚的专有名词，同时也没有称呼这类婚姻的术语，从法律意义上而言，这类婚姻一直都是非正式地办理的。下面作者将分别讨论妇女与其丈夫离婚的三种方式以及典型的程序。

1. 自愿离婚

年轻姑娘结婚后，她们的生活就发生了极大的变化，一些姑娘感到这种婚后生活难以忍受。包办婚姻中，一些非常年轻

的新娘最难适应这种婚后生活的变化，她们可以回到娘家，住上几个月乃至几年，直到她年满十六、七岁才回到婆家生活(1916年，琼斯曾提到林布人中也存在类似的情况)。在女儿年满十六、七岁前，父母一直迁就女儿，而一旦到了这个年龄后，父母总是强迫她们继续婚姻生活。如果姑娘仍然拒绝同丈夫共同生活，那么这就成了解除婚约的理由。

这样被动地提出离婚的妇女从来没有从丈夫处得到任何财产赔偿，同时在绝大多数情况下，也不考虑赔偿问题。年轻、迷人的姑娘在很短的一段时间内很可能再婚。尽管舆论谴责离婚，从而在某种程度上损害了离婚妇女的名誉，但在婚后不久就离婚的情况下，并不会给妇女带来永远的耻辱。离婚妇女的父母并没有让她重新回到娘家生活的义务，但通常起主导作用的不是子女婚后法律赋予父母的责任已结束这一事实，而是父母对女儿的关心和爱。如果女子年纪大些，而且再婚的可能性小，那么父母就不得不权衡两者间的利弊：即由于不得不供养“无用”的女儿一生所带来的社会、经济方面的窘境与确实存在的情感关系这两者间。上述因素可能导致父母拒绝支持女儿，甚至将她拒之门外。

得不到父母支持的妇女没有长久的食、住来源，处于极度困境中。据我所知，有两位处于这样的困境中的妇女不得不长年累月克服困难。年长的那位妇女流离失所，靠做零工维生。另一位妇女则住在一个村里废弃了的粮仓里，也靠打短工生活。笔者不了解她们离开丈夫的原因，但索南的事例可反映出迫使妇女陷于这种境况的各种压力(如同本文中所有的专有名词一样，索南系假名)。

索南是一位善良、慷慨大方而非常能干的年轻姑娘。尽管

她出身于当地很有名望的一个家族，但由于口吃并长了一个难看的甲状腺肿瘤，使她很难出嫁，直到将近三十岁才结婚。在她父母的鼓励下，她决定答应一家三兄弟的求婚，作他们的第三房妻子。由于大房妻子患重病而没有生育，加之第二房妻子生的都是死胎，因此才娶了索南。

在索南婚后不久，性情平和、富有同情心的大房妻子就去世了。第二房妻子便成了女主人，而且又怀孕了；两个月后，索南也有了身孕，她们都生了儿子。第二房妻子生了一子后，就意识到了自己的优越地位，开始利用她的权力。她的亲生儿子体弱多病，而索南的儿子则身强体壮，这使她非常嫉妒。因此，她不仅为了给她儿子买药而缩减家庭开支，而且开始为她儿子保留更富营养的食物，却不供给索南肉和酥油。索南自然向她的丈夫们抱怨此事，而他们不是不愿意干涉此事，就是无法调解她俩的争端。

索南既气愤又伤心，于是就收拾了自己的东西，带着儿子回到了娘家。父母让她在家住了一段时间，但很快就叫她回婆家去。于是她开始“探访”亲戚，最后亲戚们也将她拒之门外了。尽管她公开宣称她想离婚，但当她不得不面对贫困、无家可归的现实时，她又回到了婆家。通过与她交谈，发现她决定回到婆家这一决定并不是最后的决定，她可能再次离家出走。

我认为，如果索南一直没有子女，尽管她年纪较大，她富有的父母会愿意让她重回娘家生活；她也会更坚决地争取离婚。但一旦有了子女，由于离婚使子女的利益也受到了损害，致使离婚变得更为复杂；加之，再婚对离婚且有子女的妇女来说，是很难的。

2. 由于通奸而导致的离婚

经济因素和社会压力都阻止妇女坚持独身，而是极力鼓励她们结婚，并维持婚姻：人们认为单身女人都很恶毒，而且她们既被人排斥又贫穷。由于上述原因，一些婚姻生活不太美满的妇女可能愿意维持这种生活，而不愿提出离婚。大多数妇女宁愿等待再婚的机会来临，这样她们可以直接从结束一次婚姻过渡到开始另一次婚姻生活。

打算离婚的妇女可能会积极寻找合适的求婚者。她们与一些到了适婚年龄的男子调情，去参加青年人的舞会，这样就表明她们可以接受别人的求婚。一旦她接受了一个男人的求婚，那么她就要准备与这个男人私奔，一般在夜间极其秘密地出走。与有夫之妇私奔被认为是“偷他人之妻”，必定会引起各方面的激烈争吵，包括前夫及其亲属间的争端。[9]既然私奔涉及同居这一事实，那么就意味着这一妇女与其他男人有性关系，因此，从法律意义上而言，私奔已构成了通奸行为。如果妻子有通奸行为，其丈夫有权解除婚约；妻子与他人私奔时，这个男人在公众面前感到屈辱，因此他不愿让她再回到家里生活。再者，与有夫之妇通奸已构成了犯罪，会受到重罚的。有罪的这一对男女不是被投入监牢，就是被处以大笔罚金，由前夫来决定如何惩罚他们。按照惯例，罚金是给丈夫的赔偿费，到现在仍是这样，因此大多数男人都选择处以罚金，从而使他们自己得到补偿。这种赔偿当地人称之为“杰瑞费”（系尼泊尔语，意为“通奸”），主要包括现金、家畜、毛毯、大陶罐等贵重物品。人们认为支付“通奸赔偿费”这一习俗源于尼泊尔，而不是藏族传统，也不是在当地逐渐形成的。然而，受到伤害的前夫

总是想方设法地挽回面子，以维护其尊严，对他们而言，赔偿费无足轻重。

无论从行为准则上，还是就具体事例而言，普通的宁巴男女都反对因私奔而导致的离婚。然而，私奔这种现象也非常普遍，从笔者掌握的一些宁巴村子非常全面的资料来看，表明至少有半数以上的家庭为媳妇付了“杰瑞”赔偿费。私奔的男女损害了自己的名誉，人们也谴责他们。最终随着时间的流逝人们将会遗忘这件事，但至少也得经过十年或几十年，甚至更长的岁月，时间的长短取决于他们的境况（诸如家庭地位、因私奔而导致的争吵的严重程度以及所付的“杰瑞”赔偿费等因素）。然而，与私奔产生的不利影响相比，促使人们采取私奔方式而离婚的压力更大。这种压力包括：社会要求妇女结婚并维持婚姻关系这一事实；妇女可从一起婚姻直接过渡到另一起婚姻的传统习俗的存在；从情人们克服重重困难终成眷属、妇女为离婚而经历的种种困难这两方面而言，这种私奔富有浪漫情调；同时也与男人们认为“杰瑞”赔偿费并不难以负担有关，它比举行一场讲究的婚礼花费少。尽管以私奔方式而离婚这种习俗非常适用于现代宁巴社会的现实，然而无论如何，这种习俗与“杰瑞”赔偿费终究是导致社会动荡不安的不可忽视的根源。

3. 需担负生活费用的离婚

迄今为止，我已介绍了几种离婚的方式，无论在社会方面，还是在经济方面，它们都使妇女受到了不可避免的惩罚，同时也使后夫受到了一定的处罚。在上述离婚方式中，妇女都无权要求其丈夫继续赡养，并负担生活费。拉纳与贝内特（1978年）曾指出：妇女违背婚后行为规范时，她们不是积极改

正自己的这种“不轨”行为，可能会不惜违背自己的意愿而即刻解除婚姻，因而她们的经济来源有无保障取决于其丈夫的品行是否端正。然而男人却不受婚后行为规范的限制。但如果男人虐待妻子，这也是离婚的原因。只有在这种情况下，离婚时妇女才有权要求其丈夫负担今后的生活费用。

法律规定：在妇女没有过失而遭到其丈夫虐待时，她可以合法地提出离婚；所谓没有过失是指妇女没有诸如通奸这类的不轨行为。在这种情况下，她有权要求丈夫供养五年或一直到她再婚为止。如上所述，由于种种原因，宁巴人并不设法得以合法地离婚。一方面是由于离婚起诉既花钱又费时间，另一方面办理离婚需与政府机构及法庭交涉。对妇女而言，诉诸法律所遇到的问题比男人要大得多。只有少数懂尼泊尔语的宁巴男人熟悉法律规定，妇女则既没有了解自己拥有的合法权益的机会，也缺乏与政府官员交涉所必需的经验。当妇女的权益受到侵害时，她只有借助于亲属们的支持来保护自身的利益。值得庆幸的是，确实也有亲属们保护妇女免遭丈夫虐待的事例。

宁巴人并不设法得以合法地离婚的同时，一些妇女在特别有权有势的亲属们的帮助下，得以合法地与其丈夫分居。宁巴社会认为这种分居也就是离婚。因此，我将这种解除婚约的形式称为分居式离婚。一些宁巴人选择分居式离婚的原因如下：这种分居比合法地离婚更符合其传统习俗，同时已婚妇女的父兄因其女儿或姊妹受到虐待而感到气愤时，这也是还击其丈夫的行之有效的办法。当然，如下所述，从经济角度而言，与合法地离婚相比，这种离婚方式对妇女更为有利。

法律规定，在下述情况下，妇女有权从其丈夫的财产中得

到她应得的那份财产：一是在妇女被赶出家门，其公公或丈夫拒绝赡养时；二是经常打骂她的情况下；三是在其丈夫另娶妻子的情况下……(尼泊尔报刊文摘，1976年 a. 28页)。

问题在于很少有妇女了解她们拥有的这一合法权利。如果妇女提出离婚，不仅需要非常熟悉法律而有权有势的男人的支持，而且她本人也必须有能力起诉。也就是说，她必须有耐心、坚决而又足智多谋；同时她也必须敢于面对社会对离婚的谴责和他人对离婚的非议。在女方要求离婚的情况下，无论是在诉讼期间，还是在宣判后，人们都认为离婚是妇女的过错。

根据法律规定，男人不能将妻子逐出家门，在实际生活中，也很少有人这样做，而仅仅是让妻子感到生活非常痛苦，从而试图说服她自动离开婆家。很少有男人采用暴力或拒绝提供衣食的方式迫使妻子离开自己。男人往往会冷落、污辱妻子，或夸耀自己的不忠行为。在这种情况下，妇女会留意伺机寻找其他合适的男人，尚无子女的年轻而漂亮的妇女尤为如此。但确实也有一些男人虐待妻子，这样妻子就有了要求分居式离婚的理由。一方面由于上述原因，妇女没有能行使她们解除婚约的权利，另一令人信服的原因是妇女担忧法庭是否会同情她们，从而使判决对她们有利。从下述情况中我们就会了解到，从某种程度上而言，这种担忧是不无道理的。

据我所知，只有三位妇女曾因受丈夫虐待而得以分居式离婚，第一起这样的离婚发生在两代以前，这起离婚是根据传统的宁巴法律程度处理的，即是在村子首领们一致同意下作出的判决。在有权有势的兄弟们的帮助下，这一妇女胜诉，得到了其丈夫的部分财产。离婚后，她公开与一有妇之夫保持不

正当关系，并与他生了三个子女。虽然如此，她的前夫并未要求收回财产；目前，这些财产属其情夫的孙子所有。然而这一案例实属例外，当然人们也认为是这样，据我所知，直到近几年才出现了类似的情况。到1975年，一年轻妇女的丈夫企图将她赶出家门，于是她向法庭起诉，从而得到了其丈夫的部分土地。我相信一定有一些在村子里有实权而又熟悉当地事务的男人帮助她，从而得以胜诉。我也听到，她可能会再婚。从这一案例及前一案例中可看出，宁巴社会认为合法地分居与离婚是一样的。

第三起离婚案件是最近宣判的，一妇女试图获准分居式离婚，但法庭驳回了她的诉讼。尽管如此，这并不是完全徒劳无益的，法庭在调解时，要求丈夫作出不再虐待妻子的保证。这一案例十分有趣，它说明了在宁巴社会中什么样的婚姻矛盾会导致离婚。我了解这一案例的部分详细情况，因此在此简述如下：

三十五、六岁的益西是一位漂亮而迷人的少妇，人们公认她非常能干。她出身于一个颇有名望的家族，很年轻时就嫁给了一殷实人家的三兄弟为妻。她曾生了一子，但儿子夭折了，尔后又生了一女，现已年满九岁。她生了第二胎后，她得了一场重病，差点送了命，从此她就丧失了生育能力。

数年后，按照传统习惯，在大房妻子不孕的情况下，她的丈夫们决定娶第二房妻子。益西反对这一决定，她认为可以给女儿招赘女婿，这样女婿可以作为财产继承人（当地称女婿为“玛巴”）。很自然她不愿与另一妻子共同生活，但男人们想要一个儿子，他们的态度十分坚决。

后来，他们就娶了第二房妻子，让她住在家里。但是益西

仍然反对再娶，结果使她与丈夫们的关系日益恶化。长兄开始打骂益西，因此她离家出走了，为了每天能见到女儿，她躲在附近的一个粮仓里，她说她所做的一切正是为了说服女儿永远不要结婚，这样就可避免不幸的婚姻，从而可以独立生活，拥有自己的财产。

最后，益西决定起诉，要求准予分居。法庭驳回了她的起诉，但确认她遭到了丈夫的虐待。结果丈夫被迫签署了一份声明，保证让益西住在家里，继续供养她，并不再虐待她。

我不了解法庭为什么会驳回益西的离婚诉讼。可能是因为她没有能提供足够的有利证据，或者法庭认为她反对其丈夫娶二房妻子是不正当的，也可能是因为没有一个有影响的支持者为她辩护。无论怎样，益西得到了法律的保护，据说这也使她的婚姻境况有所改善。

人们可能认为益西的起诉得以圆满地解决及1975年一妇女获准分居式离婚后，可能会激励一些婚姻不太美满的妇女依靠法律手段来解除婚姻，或是试图获准分居和由法庭判决离婚；对妇女而言，分居较法庭判决的离婚对她们更为有利。妇女是否会运用她们的权利还有待于进一步观察。过去妇女之所以避免上法庭，而依赖于对她们显然不利的非正式离婚的原因笔者总结如下：其一是妇女缺乏法律知识，对法律及其程序有所误解；虽然这些尚可设法弥补，但这又正是造成妇女疑虑不安的根源所在。如上所述，其二是离婚时社会给她们施加的压力，从而使公众将注意力都集中到了妇女身上。正是由于舆论的压力，大多数妇女无法说服其亲属帮助她与法庭交涉离婚的有关事宜，甚至无法让他们面对社会反对的情况下支持她离婚，而亲属的支持似乎是妇女获得成功的前提条件。

在不断地支持妇女离婚的同时，宁巴社会中普遍反对离婚的势力更为强大，这一点源于宁巴的社会制度。

注　释

①在此特意向次旺喇嘛表示感谢，从1973年到目前为止，他一直担任我的助手，由于他对法律问题的关注，使我注意到了一些问题，否则我会忽略这些问题。本研究是在1973年6月——1975年6月进行的，由国家科学基金会赞助，同时在此也对国立精神健康研究所的大力支持表示衷心地感谢。最后感谢塔希尔·阿里和贝内特·林恩，感谢他们给本文初稿提出了非常有益的宝贵意见。

②这些公职包括：传统的村庄头人职务，税吏及巫师等。

③更确切地说，这仅是对拥有土地的家户而言，并不代表没有土地的昔日奴隶的境况。(1980年列维妮曾探讨过这个问题)。

④系尼泊尔语，指由妇女的娘家、亲朋好友所赔各类财产(见《尼泊尔报刊文摘》,1976a:14)。

⑤在呼姆拉地区，肥沃的土地非常少，因而土地价格非常昂贵。妇女的全部陪嫁也只值两块中等地而已。

⑥下述这一观点与劳动的性别分工有关，即认为从某种程度上而言，妇女的工作比男人的工作更令人生厌，而男人的工作更体面些。因此，除了在紧急情况或别无选择的情况下，有土地的家庭中男人一般不做妇女应做的工作，认为这样有失体面。人们认为任何人都能胜任妇女的工作。过去，男、女农奴都从事归妇女做的工作，而今则雇短工来替代妇女从事农业生产。这些事实与"妇女工作的主要特点是比较容易替代"这一结论是一致的(帕尔克兄弟，1979:293)。

⑦直到妇女是同辈中唯一的女主人为止，她才感到安全。在一夫多妻制家庭中，妇女所遇到的问题值得进一步研究，但这已不是本文讨论的范围了。

⑧离婚率确实随着婚后岁月的流逝而降低。其中一个原因是在婚后生活初期，夫妇间不是消除了因性情不和而带来的矛盾，就是很快提出离婚。另一原因是孩子的陆续出生有利于婚姻的稳定，由于离婚意味着子女要离开父母中的一个，因此，有孩子的夫妇一般不愿离婚。

⑨在有几兄弟的家庭中，任何一个兄弟私奔前都要征求其他弟兄的意见。而依照惯例只有一个兄弟实际参与私奔。在遭到私奔妇女的前夫坚决反对时，这对私奔的男女就躲起来，直到前夫怒气渐消为止。与此同时，没有直接参与私奔的兄弟们尽可能迅速地解决这件事。

哲蚌寺的组织结构和法事活动

[德]格西·格德罗珠 著　嘎·达哇才仁 译

一、四个扎仓的基本构成

1. 四个扎仓的康参和米参，僧侣人数的基本状况。哲蚌寺由四个扎仓构成，所属果木扎仓的康参分四大八中四小，共有十六个康参。其中四大康参分别为：哈顿康参、桑络康参、贡日康参、札底康参；八中康参分别为：鲁奔康参、道吾康参、雄巴康参、阿里康参、松潘康参、札尼康参、切巴康参、恰札康参；四小康参分别为：噶西康参、日赞康参、曲桑康参、迭部康参。果木札仓的十六个康参下属分支有二十三个米参，各米参分别为：措卡米参、巴西米参、居吉米参、霍米参、脱革米参、库伦米参、格龙米参、脱仁米参、赞布米参、噶顿米参、布雄米参、拉毛米参、郎巴米参、章嘉米参等。其余米参分别包括在上述米参中，没能形成独立的单位。所属罗林扎仓的康参有三大六中十五小，共有二十三个康参。其中三大康参分别为：擦瓦康参、普康康参、贡布康参；六中康参分别为：隆务康参、络巴康参、木

雅康参、帮布然康参、达霍康参、娘日康参；十五小康参分别为：嘉康参、次康参、藏巴康参、泽塘康参、白图康参、果窝康参、帕然康参、年波康参、林康参、丹玛康参、卫堆康参、扎巴康参、古革康参、嘉绒康参、基巴康参等。在十六个果木康参和二十三个罗林康参中还包括一百多个下属公宅，每个公宅内又有不同数额的 僧舍。

德央扎仓和阿巴扎仓没有独立的康参和米参单位。此外后期形成的夏果扎仓、杰巴扎仓和堆巴扎仓不仅没有独立的康参和米参单位，而且也没有明确的僧侣集团组织。然而上述各扎仓内的堪布均由果木和果林两个扎仓内的格西分别委任。

哲蚌寺除了七个扎仓所属单位之外，归寺院集体直接管理的有哲蚌宫、哲蚌神堂、哲蚌扎西康萨（吉祥新屋）、哲蚌大殿、文殊经堂、哲蚌基索（公所）等机构。与此同时，哲蚌寺僧侣人数普遍说法是7700人，可是公元一九五八年藏历十六饶迥土狗年里，十四世达赖被授予格西学位典礼上，小库管家详细点数后发现，当时哲蚌寺僧侣人数高达9980人。

2. 哲蚌大殿以及四个扎仓内的执事人员分工状况。(1)七个扎仓主管学经方面的有七位堪布。(2)负责监督堪布以及全体僧众受制于寺规的两位协俄（即铁棒喇嘛）。(3)大殿铁棒喇嘛的四名内务人员。(4)领头诵经者一位翁则（即领经师）。(5)监督行茶僧的一位喇嘛米泽玛。(6)大殿香积厨内三次熬斋茶的两位烹茶员。(7)余下八位厨师、两位烧火员、四位背水员、一位掌时者。(8)大殿经堂上中下楼层防火防盗管理员、东西庙堂的两个小组人员。(9)斋茶法会时东西庙堂要派两位传达员。(10)在每天早晨斋茶法会时，有一位祭土地神念诵经文

者。(11)大殿上中下楼层的八位清洁员。(12)用各施主的公积金随时供养全体僧众的两位哲蚌基索(公所)、两位强佐(管家)、同时还有洛强佐和藏强佐等等名目繁多。(13)哲蚌宫内有一个管理组,其中包括清洁员等。(14)大藏经以及历代达赖著作供养的哲蚌经堂设有一个印刷管理小组。(15)扎西康萨内有一位管理员,是由南嘉扎仓直派,这一习俗早已形成为一种制度。

各扎仓的执事人员主要由扎仓堪布、政教兼管的铁棒喇嘛、日常供养的两位聂仓、一位翁则、举行法会时漱水僧和漱水助手、香积厨内烹茶员和烹茶助手、八个厨师、烧火员、背水员、各扎仓的护法管理员、清洁员等八位。四位扎仓内管员来管理僧众公共财产,公财分为积蓄财产和分配财产二部分,而内管员的任务是把积蓄财物分开后随时供给僧众。护法殿内有八位香灯师和一位香灯师助手,内管事里有一位庙祝员。同时还有各扎仓房内上中下楼层看管的一位扎仓房屋管理员等以及其他管理人员。四个扎仓虽然具有细微的差别,但是大体基本相同。在果木和罗色林两扎仓中十六个康参属果木扎仓,二十三个康参属罗色林扎仓,各康参属下又有不少的公宅。康参内具有康参老师、公首以及院内干巴等。

二、正式执事人员和非正式执事人员委派任职

所有的堪布和两位铁棒喇嘛、一位大殿领经师、两位哲蚌基索、大殿经堂的两个管理组、夏令安居的一个负责组、哲蚌宫一位管理组、哲蚌经堂内设有两个印刷管理组。以上这些执事人员均由藏政府直接委派任职,而各扎仓的铁棒喇嘛和领

经师、两个聂仓等由堪布任命。扎仓内的漱水僧以及漱水助手、护法员、寺管员、扎仓房管员、香灯师等人均由两个聂仓来安排。扎仓的内务员是由堪布亲自委任。还有罗色林扎仓有外务和内务两部分组成。此外如哲蚌大殿的厨师和烹茶员、清洁员等人由两位基索来安排。行茶员、传达员、祭祀员等由两个供养组来安排。

哲蚌寺在公元一九五九年有四百多位格西。格西可分为不同的四个层次，即：格西拉让巴、格西措让巴、格西林色、格西朵让巴等学位。活佛同样也分有几种等级，即大殿活佛、扎仓活佛、康参以及米参活佛等等，由于地位不同而种类也繁多。在藏族社会中出现活佛转世制度方面请看巴沃祖拉赤瓦著的《佛教起源史》(即《智者喜宴》)和嘉永西尼著的《霍尔教史》。活佛称谓的由来以及各活佛转世的背景有所差异，概括起来说，以佛陀菩提之心善行无边，在觉悟者中人世间能做到善行，一般俗人很难完全理解，在这里粗略简述容易理解其共性。以思念菩提之心而转世于人世间的具有两方面：即灌顶转世和因果转世。

三、一年内举行的定期法会和辩经次第轨范

1. 哲蚌寺一年内要举行八次定期法会(即八个学经时期)。即四次定期月法会和两次二十日定期法会，两次十五日定期法会。四次定期月法会分别为春季法会、夏季法会、秋季法会、冬季法会。两次二十日定期法会分别为第一度夏季法会和白土法会。两次十五日定期法会分别为五供法会和中期法会。各法会开始的时间及结束时间各不相同，具体时间分别

为：

(1)春季法会从藏历三月三日至藏历四月三日。

(2)夏季法会从藏历五月十六日到藏历六月十六日。

(3)秋季法会从藏历八月三日至藏历九月三日。

(4)冬季法会从藏历十一月十六日至藏历十二月十六日。

(5)白土法会从藏历九月十六日至藏历十月七日。

(6)第一度夏季法会是从藏历四月十六日到藏历五月七日为止。

(7)五供法会是从藏历十月十六日到藏历十一月一日为止。

(8)中期法会是从藏历二月三日到藏历二月十七日为止。

2.大殿斋茶法会、扎仓斋茶法会和辩经次第轨范。按每一天内进行的法事活动来讲，大殿斋茶法会是从清晨伸手不见手指时开始，大殿屋顶上由喇嘛米泽玛用曲调诵唱几遍米泽玛。接着又从东西供养屋走出一名传话人，朝着大殿东西方向拖着长长的声调叫喊着“啊”和“哈”字，以示作为法会的信号及时传到整个寺院，随后又向东北和其它方向叫喊几次。若有其他供奉者，在“啊”和“哈”长音后附加短音“哈”字。听到信号后僧侣们先后聚集在大殿门前，其中已过六十岁老僧、大殿活佛、身患重病者允许直接入座。其余僧众在大殿门前石板打坐背诵五部经典正文，在喇嘛米泽玛传呼打开正门的同时全体僧众齐声唱诵米泽玛，并依前后次序缓缓进入大殿内，在各自的座位上入座。达赖喇嘛设有特殊的首位法座，此外依学问高低来安排前后坐次。一般以格西拉让巴、格西噶举巴、格西措

让巴、格西朵让巴等并肩而座。行完四道斋茶后进行祭神供物，念诵自他经作为尾声，大殿斋茶法会也就算结束了。

大殿斋茶法会一结束，各扎仓又举行早间辩经法事活动。大殿斋茶会在结束的同时僧人们直接到辩经院内就左右两排入坐。从辩经法事的第二天起，为了进一步掌握经文知识要求僧人们学经三天，并在期间念诵《般若八千颂》。这时护法员在左右首位各放一部经典，僧人们在整部经书前后页码不混乱的前提下，传诵到左右各末排时整部经书也同时被整理完毕。与此同时，藏历每月的初八、十五、三十等吉日内若要念诵《般若八千颂》，扎仓厨师必须提前向堪布通报，法事仪式与上述相同。一般情况下铁棒喇嘛打手势的同时辩经法事也就开始，辩经期间进行三次辩经法事活动。在开辩声中结束圆座法会，之后僧徒们以各班级为单位内部组合答辩对手，假如没有找到对手可向铁棒喇嘛脱帽请假，铁棒喇嘛讲完辩经院规定之后从噶让巴前面退后三步。噶让背诵师背诵辩经正文以后到噶让内屋去立宗，这时铁棒喇嘛从噶让六级中选派立宗者到低年级班里，低年级的僧徒们要脱帽起立来表示敬意。这时各班级僧徒们与背诵师开始进行辩论，而年迈的老僧们允许退出辩经院。噶让巴在答辩声中承担长时间的辩经任务。铁棒喇嘛再一次在各班级进行仔细检查，并脱帽向噶让内屋通知辩经法事的结束。同时对两个中观班做手势以示法事结束，对般若以下各班级脱去氆氇大褂表示辩经法事结束，各班级前后逐渐离开辩经院。新经（雄色）以下各班级到一定时间内自觉结束辩经法事，早间辩经法事结束以后又开始举行扎仓法会。

扎仓法会开始时要敲锣进行通知，若不敲锣通知僧众难以聚集。当第一次敲锣时僧众从僧舍内出来，在第二次敲锣时

大部分僧人在扎仓殿门抱厦内聚集，格西、患有重病者、以及大殿中的大活佛均可提前进入大殿内入座，其余僧侣等候在大殿门廊内。敲响第三次的锣鼓声时铁棒喇嘛也要赶到大殿门口，铁棒喇嘛以各班级之礼节逐渐进入大殿内入座。僧众中嗓音宏量、经文熟悉者排在首位，其余按班级来排列座次。但是，无论扎仓法会或者大殿法会，座位上不能出现高低不平，座排不整齐的现象。同时禁止僧侣们靠墙以及靠柱子、手捂口鼻、随地吐痰、打盹、相互说话、做小动作等不好的行为。要求每一个僧侣坚定信念、反复静思、恪守清规戒律来严格要求自己。在举行扎仓法会和大殿法会时，一般没有特殊情况之下不能提前退出法会场。如果因特殊事情而非退出法会不可，以脱帽以及脱去袈裟半肩来表示请假。行茶人员从堆扎班中专派，堆扎班所派人数不够便可以从新经班中派出。行茶员们要以虔诚的举动来供敬斋茶和斋粥，而不准随意在座位中溢茶粥。上述这些规定由铁棒喇嘛提前向行茶僧员们交待清楚。除了这些规定外，参加法会的僧侣们发放布施时不能讲粗言恶语、争辩叫嚷、喧哗窜跳等讥毁的行为。同时不准在各院内僧众聚在一起相互耻笑，特别是不准在各僧舍内聚集聊天。要求僧众做到在各僧舍内闭门多闻勤思，正如《妙法莲华经》里所言：贤者遵行，闭门静座，明思佛法，戒行记心。

法会期间发放各施主的布施食物，其中施主的布施食物按原有习惯，对堪布、铁棒喇嘛、翁则、聂仓等发放双份。身患重病者以及正在修行者发放一份。定期法会期间可以申请午间斋茶，午间斋茶全部由拉章供给。在煮茶时一般由拉章代理和铁棒喇嘛一同去查看茶叶的好坏，拉章和聂仓在各户茶粥以及参加法会的全部僧侣够用前提下进行发放茶粥。但是，有

时候也会碰到茶叶不够的现象，厨师会把茶叶渣一同煮沸。在香积厨内一般要安排那些信得过的施主和厨师，不会安排那些不讲卫生和很难信得过的厨师，这便是铁棒喇嘛的义务。香积厨内的僧茶温度、卫生以及念诵经文停顿时立刻要把斋茶斋粥供给法会的上的僧侣，这是扎仓厨师要完成的任务。堪布和铁棒喇嘛在定期月法会上进行两次训话，二十日的辩经法事以及十五日辩经法事时讲两次寺庙的清规戒律。若违犯了特殊的寺规，视情形来处罚。由于大殿发放斋茶时间的早晚关系，早间法会、福寿法事等所有法会的时间需要变动。一般发放斋茶的时间如有变动，哲蚌堪布赤巴会向两位大殿铁棒喇嘛具体通报。

扎仓斋茶法会结束后又要举行正午辩经法事。在进行正午辩经法事前，也就是翁则没到来之前各班级应该先要立宗。在辩经法事活动中立宗者具有较高的思辩能力，堆扎瓦、两位开派师以及现观庄严论级以下者都要到噶让巴处专程拜访以求得到辩经启发。当铁棒喇嘛身穿半月形大褂、头戴帽子时立宗者迅速从噶让巴处返回入座，铁棒喇嘛再一次讲述寺规后便退回去。这时噶让格西们立因法来与立宗者各自的辩经内容进行辩论，过后进行第二轮辩经。与此同时堆扎瓦们要到拉章内进行背诵，等背诵完毕迅速回到各自班里。铁棒喇嘛会向大活佛们示以手势传递举行法会的信号，并一同进行法事活动。

圆座法会一结束，噶让班里派去考核的背诵师在堪布跟前进行三次背诵。而其他班级的僧徒在各自班里进行辩经并且要求各自背诵考核，之后以优雅的仪态从容地回到各自的坐位上。这里噶让格西班里派去两、三名僧徒到低年级班里进

行辩论，这些低级班僧徒在他们跟前进行三次背诵，铁棒喇嘛在近旁监督。背诵完毕便要立宗，堪布回到拉章后铁棒喇嘛向噶让巴通知法会结束。

倘若不进行背诵考核，僧徒们在各自班中进行辩经。等到了僧徒们第三论立宗时铁棒喇嘛站起来，在开辩声中结束圆座法会。若要进行背诵考核，圆座法会结束时不会有开辩声，僧徒们在一片静悄悄的气氛中离开法会场。圆座法会与正午法会相同，铁棒喇嘛要观看太阳来确定圆座法会开始时间。正午法事到福寿法会期间要到各经师处听讲经。福寿法会一结束僧徒们回到各自僧舍，回到僧舍僧徒们即刻要念完日常必诵经文，紧接着要温习一天内讲经的内容和三次辩经内容，并静思冥想获得佛法智慧。以三时积德因力，诸善根成为圆觉。弃粗言恶语并及时忏藏所行罪过。卸去身心包袱，睡态如同狮子美姿，不能混于世俗睡态，要求僧徒要以佛法规定的睡态为尚。辩经法事期间四天要以冗长的声调来进行念经，五天要进行辩论经文。期间般若班以下者要在各自院内背诵经文，中观及噶让班以下者要在中层楼上背诵经文，噶让巴在上层楼上背诵经文。背诵经文发音要正确、清晰，并且把五部经典的正文和其它经典反复背诵，有时候铁棒喇嘛和堪布前来进行检查。

平时堪布没有时间关心僧事，僧众也要自觉坚守寺规，在没有特殊情况之下用考核师来负责管理，考核师一般精通菩提道次第和甘丹七部大典。平日僧众们需要逛街时向所属活佛和铁棒喇嘛提出请假，对此活佛和铁棒喇嘛会酌情处理。辩经院内外以及寺院内若捡到丢失的法器，立刻交给铁棒喇嘛，否则要以偷窃来处理。与此同时，寺院内禁止下棋、打牌、掷骰

子、唱歌等行为，若有上述行为者让其在僧众面前大声念诵忏悔经，而且在大殿法会、扎仓法会、辩经法会等活动时让其在后排叩头以示处罚。犯有比丘四他胜罪者、喝酒、对活佛和铁棒喇嘛翁则顶嘴动手者、以及勾结坏人行凶者均被驱逐出寺门。对此不准拉关系走后门讲情面，同时持刀者和打架斗殴者也视情处理。

选举铁棒喇嘛和翁则的时候不能存有私心或者居心不公来投票。特别是选举铁棒喇嘛，需要一位熟悉寺规、口才灵利、顺从人意者，聂仓应该选一位对众僧奉养周到的人。不管谁当选为堪布或铁棒喇嘛，都要为寺院的集体利益着想不能存有偏袒徇私、面谀放任，只能以寺院规章制度来进行管理。若有违犯寺规者就要进行调查，以宏扬佛法的大局出发，不徇私舞弊。为哲蚌寺的利益死而无憾是全体执事人员和僧众义不容辞的责任，这是活佛和铁棒喇嘛时常在法会中训词要求。

四、佛事诵经次序以及实践轨范

佛事诵经次序是按一天的时间来定。早晨的大殿斋茶法会期间施主没有特定的经忏，僧徒们就要念诵一般性经文。首先念诵嘉永曲杰著的《祈祷智慧坛城》，接着念诵《白伞盖》，念到“供茶我等众眷……”段句时要行第一次茶，这时老的铁棒喇嘛开始传呼敬茶，此刻引诵经典以及呈述生灭原文。在集体诵一遍《般若波罗蜜多心经》时并击掌，这时两位铁棒喇嘛脱去帽子，紧接着念诵《白伞盖》的剩余部分。之后行第一、第二道茶为止一般不会念诵经文，进入第四道行茶时要念诵《法界神》、《自他母》、祭吉祥退敌母的《博大佛母》，接着念诵《自在

圣母》、祭五身的《法界大乐神》作为尾声，最后集体唱诵米泽玛来结束大殿斋茶法会。早晨诵经的次序，首先念诵必须经文，例如念诵三次《般若波罗蜜多心经》，同时反复念诵一百次《狮面神咒语》，三次击掌，念诵《颂白伞盖经》，进行击掌。与此同时要诵《薄伽梵母》，再诵三遍《度母经》，还要诵《至尊上师》、《颂文殊师利》、《法王母》以及《自他母》等作为尾声来结束早晨诵经。假如没有必诵的经文，早诵活动要念诵《本性母》。这时僧徒若要去进行背诵考核，那么早晨不用念诵《颂文殊师利》，除外均与上述相同。

扎仓斋茶法会诵经次序一般先念诵施主确定的经文，之后念诵一般性的经文，例如《睹史天众母》、《吉祥根本》、《慈悲母》等经文。行第一道茶时除了喝茶之外不用诵经。为了避免出现不利于宏扬佛教，寺院的利益和违犯佛教清规戒律，需要念诵一遍《般若波罗蜜多心经》。这时铁棒喇嘛已脱了帽，念诵到《救世神》之后，僧徒们缓缓吟诵《毗奈耶》、《庄严主述》、《四大颂》等经文，翁则负责这一时间内不准僧徒随意念诵其它经文。行第二、第三道茶后念诵《长寿经》的一部分，行第四道茶时念诵《敬茶如意祈雨》，之后又念诵《摧破金刚神咒语》的一部分。接着念诵由五世达赖著述的祭护法神的《解脱经》、七世达赖格桑嘉措著述的祭仙女的《雪神母》、五世达赖著述的祭乃穷的《清净祈祷经》、克珠诺桑嘉措著的《自在圣人母》、二世达赖格敦嘉措著述的《三学经》。僧徒们最后念诵《度母经》和《自他经》来作为扎仓斋茶法会的结束经。

午诵经文的次序。正午法会上若有考核师，以“圣三宝……”等诵三遍《般若波罗蜜多心经》，“空行……”等反复念诵《狮面母咒语》，进行击掌。以“自我……”等诵三次《度母经》，

同时念诵钦泽著述的《自性经》、《佛王经》和《自他经》。之后僧徒们念诵堪布引诵的颂文并一同进行忏悔，圆座法会也就算结束了。假如没有考核师僧徒们直接念诵《白伞盖》、《万佛经》并击掌。总而言之，僧徒们以“圣三宝……”等念诵三遍《般若波罗蜜多心经》，击掌，以“自我……”等念诵二遍《度母经》，同时念诵钦泽著述的《自性经》、《佛王经》和《自他经》等作为尾声经，在开辩声中结束正午法事。

福寿法事诵经次序。首先念诵《皈依经》、《睹史天众》、《慈悲母》、《恩母经》等。还要念诵《自在妙音》、《二十缘起》、《入中论》中的第二部分。最后《缘起自性》、《圣地布达拉宫》为开头念诵三十三遍《度母经》。从第三天起每天增加念诵四遍《度母经》次数，进入法事活动的中期阶段念诵七十五遍《度母经》。以后念诵次数逐渐减少到三十一遍，在此之后念诵次数从三十一遍减少到二十一遍，最终以福寿法事活动的念诵次数为亦，这种念诵法称之为度母经回原诵法。接着念诵以颂度母的《天母敬礼》、《救度佛母》、《至尊薄伽梵母》、《天神母》、《薄伽梵母》、《净身母》等，类似上述颂文要求僧徒们念诵完毕。之后又要念诵三遍《般若波罗蜜多心经》，击掌，再念诵一遍《般若波罗蜜多心经》以及念诵三遍《佛陀法母》。进入法事中期讽诵《狮面母》、《现观庄严论》、《三世诸佛》等经文，行第二、第三道茶时僧徒们缓缓吟诵，等念诵“迎请诸佛……”经文内容时进行一百次左右的击掌。紧接着念诵颂文，之后僧徒们念诵的《披叶法师经》、《无量寿佛经》次数越多越好。快要结束法事时“阿然巴杂……”咒语念诵七遍。此外僧徒们随意念诵《慈悲心》、《万佛母》、《救主聚集》、《二位弥勒佛》。为了佛法顺道、患者康复僧徒们念诵《祈祷经》、《宏佛经》、《佛母经》、《自他经》

等，最后在开辩声中结束福寿法事活动。白土法会和五供法会期间，若有圆座法事堪布便到辩经院内，整个辩经法事就在静悄悄的气氛中结束。

僧兵研究

梅·高尔斯坦 撰文　黄维忠 译

本文所依据的材料来源于和5位生活在华盛顿西雅图的藏族人所进行的正式访谈和非正式的讨论。访谈是于1963年的2月至8月间在华盛顿大学举行的，由我的妻子曲旦索康·高尔斯坦担任翻译。她是一个会两种语言的藏族人，也是华盛顿大学东方和苏联研究所的中亚研究项目的语言顾问。第一次访谈录了音，并作了现场翻译，后来由高尔斯坦夫人进行细致的核对。当我们发现被访者工作的注意力和录音时间有关时，我们放弃了录音。非正式的探讨便在各个地方举行，常常是几个被访者同时参加。此后，我们重点注意在此期间收集到的新信息，并且再次单独问询被访者。在许多非正式场合，我根据已经收集到的材料，故意作出错误的判断，以弄清被访者是否会纠正我。他们确是常常这样做。

尽管我的被访者很有限，但他们却代表了藏族所有除安多（现代行政区划不属于西藏自治区）以外的主要地区和西藏西部。下面简短的介绍只是想强调一下被访谈者有资格谈论僧兵问题。

阿旺诺囊：他于35年前出身在拉萨的一个贵族家庭。13岁之前他入前藏西南(达布)的一个格鲁派寺院夏珠林寺为僧。整整8年，他在寺中从事着诸如贸易、放债等世俗性事务。在从事这项工作期间，他几乎跑遍了前藏、后藏的许多地方和藏北的一些地方。他和社会各阶层的人打交道，并且交了不少的朋友。这些人中既有小偷，也有寺院的堪布。诺囊每年在拉萨呆很长时间，知道许多僧兵的事情，他也是僧兵林卡会的一员。他对细节的杰出回忆非常有价值。他仔细区别自己的经验和传闻，常常这样说：他听说过，但并未亲眼见过，除非在这些字眼上他不想再复述。因为他是通过我妻子的家庭认识我的，所以在探讨"棘手"问题时，他从未知而不言。

德雄活佛：他于1906年出生在康区达龙村的一个中农家庭，5岁时出家为僧，随后被认定为萨迦派的一个转世灵童。他大部分时间生活在康区，有时也到后藏去。和诺囊一样，他对耳闻目睹的东西有着惊人的记忆力。他的宗教特长之一便是占卜、预测，因此他对康区民众谈论的诸如婚姻、贸易等各种各样的话题十分熟悉。

扎西次仁：他是个俗人，1932年生于后藏。年青时是达赖喇嘛舞蹈队的成员，因此他常年生活在拉萨。尽管如此，他在不同时期仍在后藏呆过，因此他在两个地方都有僧兵朋友。

拉钟甲西：1941年生于拉萨的一个贵族家庭。她已婚并有一个4岁的儿子，大部分时间生活在拉萨及其周围地区，但她依然和她在后藏的家族有密切的联系。尽管她到印度的英语学校学了几年，但她保留了藏族传统的教养。

曲旦索康(高尔斯坦)：她于1940年生于拉萨的一个贵族家庭，在西藏时她生活在拉萨，其后在印度的英文学校、美国

密苏里州的科特大学学习，现在则在华盛顿大学。

因为有关问题的可靠消息仅来自一小部分人，所以我才不厌其详地介绍这些情况。我希望，提供了被调查者的经历和年龄以及方法学上的标准，可以证明材料是准确的。

拉萨95%的新僧人入寺的时间在13岁以前或13岁至19岁之间。许多新僧人在13至19岁之间，但实际上大部分是在7至13岁这个年龄段入寺的。许多幼童的父母，就将他们送进了寺院，在他们早期的寺院生涯中，青年僧人有时会感到悲伤，并不高兴。他们很想家，想出去像其他同龄人一样玩耍；他们想叫喊、斗殴，在朋友间闲游；他们想做那些作为僧人而被禁止做的任何事情。这时候，其中一些青年僧侣便离开寺院回家了，但是他们中的大部分基于下述原因（后面会讲到）又返回了寺院。其余的年青僧侣则呆在寺院里，踏踏实实地干活。他们中的大多数虽经过痛苦的煎熬，却毫无内心的不满和抵触情绪，留在了寺院，过着寺院体制下的正常生活。18岁的时候，他们必须决定是否继续学习深造，这个抉择取决于他们个人的倾向和才能。那些不想或者不能继续深造的僧侣对学经体制是毫无影响的，他们读并不太难的经文，干寺院里其它各种各样的杂活。

但在已定的制度中，一个人也会寻求、事实上确能找到异常的东西，他们只不过是一群不能遵守寺院规章制度的僧人，他们爱寻衅、好斗。他们向往许多俗人生活的快乐，但由于寺院规章为他们提供的经济和声望上的刺激，他们留在了寺院。我认为，这些僧侣便跨入了寺院已经为他们准备好的"航道"——僧兵的行列。在这里，他们能在誓愿为僧和世俗愿望之间得到一个保障：不失去他们留在寺院体系中的价值和作用。

藏族社会僧侣集团中的僧兵现象是独特的。这个似是而非的群体在庞大的僧侣集团总人口中高达10％，好像藐视、嘲笑僧侣体制似的。僧兵们既自豪又滑稽地用一个谚语来描述他们自己，谚语生动地刻画道：

“（我们是）即使佛陀出现在天空，也不知道忠诚，即使众生小肠下堕，也不知同情的人。”尽管僧兵生活在寺院，立“誓”为僧人，大多穿着佛教僧衣，把自己当作一个僧人。但首先来说，他不是个真正的僧人，更多的是个非僧人。按照大部分的佛教教义，他的行为似应将其归入行为不端的俗人之类的佛教徒。明显的，这好似一个局外人，既非俗人也非僧人，藏族便有这种看法，因此我们不能简单认定僧兵是个坏僧人。假如我们仔细观察僧兵照什么做、他们穿什么、他们在僧侣社会中扮演什么角色、社会各阶层是怎么看待他们的，他们作为一个群体起着什么作用，我们将会明白僧兵的矛盾性。下面，我将分两个部分讨论这些问题。第一部分是材料的描述，第二部分则是分析和考察。

介绍一些寺院建立的背景也许是有益的。从9世纪后半叶起，吐蕃王朝瓦解。由于吐蕃王朝的崩溃，西藏地区便成为一个权力斗争的真空期。起初，那些曾经由赞普独享的权力被贵族们瓜分，握有大权的贵族之间争斗纷呈；不久，外来的佛教打下了坚实的根基，并参与争斗，其中的一派——格鲁派击败了他所有的竞争对手，但这种胜利即使到1950年时，也并不是完全的。尽管最终的大权掌握在达赖喇嘛手中，而在他未成年时则由摄政来治理他的地方，但这其中有着复杂的监督和平衡体制，并且在地方政府所有的高层领导中有着无休止的阴谋。就在1947年还发生了一个叛乱。这个叛乱名义上是由前任

摄政热振活佛领导的，背后则有热振寺和色拉寺僧人的支持。他们都处在拉萨的近郊，最后被藏军击溃。现在的寺院体制是几个世纪以来的争斗、战争、阴谋、纯粹的改良和宗教热忱所造成的结果。

我们没有办法确切地知道西藏的僧侣到底有多少，通常的说法是占总人口的10%～20%，这样也许就要占成年男性的40%。三大寺每个寺院僧人的数量则从4千到9千不等。仅拉萨周围的三大寺——哲蚌寺、甘丹寺、色拉寺的僧侣就有2万。大量的寺院不仅是宗教学习和修行的中心，同时也是大财主。他们经常从事贸易和借贷，他们有自己的工匠和管理等级制度。

“僧兵”是一个用来区分全藏区，尤其是在大量寺院中一类僧人的专用名词。不过在僧侣自身的体制中，对僧兵并没有专门的称呼。僧兵们只是简单地按他们的“职衔”而被称为沙弥、比丘、堪布等等。

对我所有的访谈者而言，僧兵这个专用名词指的是外貌与穿着与其他僧众极易区别的僧人，他的行为同样也是不一样的。当然，每一个僧兵不必具有我将提到的每一个标准，所有的僧兵也不并在同样的程度上，但通常来说，僧兵在下列几方面和其他佛教徒有别。

一般的僧人都穿长长的、低裹着的禅裙，而僧兵则把禅裙从踝节部撩起，并且打了很多的褶。他们的禅裙有其他僧人的两倍长，在腰间缠了两圈，这样，多余的部分便吊到膝盖。禅裙上的褶，增加了僧兵行走时的臀摆，僧兵走路时，僧服便显出独特的摆动。

一般的僧人穿袈裟时像系腰带，而僧兵穿袈裟则像系围

巾，袈裟的两个末端都甩在肩上。

其他的僧人剃光头，但僧兵则有一绺称为“耳发”的头发，僧兵允许在每只耳后长一撮头发，并把耳发剃成像弯曲的触须，绕在耳朵的周围。

卫藏的僧兵在右臂肘部系一根叫“扎冬”的红布，康区的僧兵则把它系在两只手臂上。也有在手臂上系念珠的，但这并非通常的做法。[1]

僧兵们为了显示他们的凶恶，用一种叫黑垢的眼影。它是用茶锅底的烟炱和茶杯底的油叶(僧茶是用大量的酥油做的，因此很油)混制而成的。僧兵把烟炱和油叶加工成一种混合物，用手把它抹在眼睛的上下方。

康区的僧兵把他们的鼻烟放在一个加工过的牛角里，而不是放在盒里。

僧兵的服装包括至少一件兵器。最普通的便是“假钥匙”，这种钥匙除了末端有一个长长的皮把手、把手上有一个结柄之外，就像藏区的任何钥匙。把手上的结柄能加长一庹的长度。僧兵要花费大量的时间练习投掷与收回这种钥匙的技术。(主要用手腕，就像我们掷游游[2]一样，但并不卷紧线绳)这种假钥匙很容易成为刀器。因为它比刀还“厉害”，可以在刀伤人之前给对手造成严重的伤害。

弯皮刀，在康区也叫锉刀，是僧兵携带的另一种类型的刀。制鞋的人主要用它来割皮革，但在僧兵手中还有其它用处。它在远处扔起来像把钥匙，但在近处可用来作刀。弯皮刀可戴在“假钥匙”上，也可以不挂在上面。

僧兵除了这些最普通的兵器之外，他们还带别的东西。许多僧兵带一种长刀，它藏在他们身背后的罩袍下面(假钥匙和

弯皮刀则挂在腰带上)。总而言之,一个僧兵的穿戴是有特色的。能够将他和其他佛教僧人区别开来。

另一个将僧兵从寺院僧侣中挑出来的是他们酷爱运动,不论是正式的还是非正式的,其中最有意思的项目之一便是跳跃,它是作为色拉和哲蚌寺间一种特殊的竞赛形式在拉萨出现的。它是唯一正式的寺际之间的比赛,只能由僧兵参加,尽管并不是全部必须是僧兵。跳跃的活动场地称沙坑,这不是一个永久性的场地,每次寺院间举行比赛时便重新建造。通常来说,这种比赛每隔几年举行一次,但举行的时间并不固定。沙坑的场地由寺院选好以后,先用石头混上泥浆砌成一个斜坡道。斜坡道高50英尺,宽不超过3英尺,斜坡的顶端是一个一英尺半到3英尺见方的平台,斜坡道便由一个正三角形加一个平顶合成,斜坡道的下方有一个掘好的、填满松土的沙坑,以减轻落地时的冲击。

在这种类型的比赛中,共有6个项目,并且在一天中完成。在使用石头的所有的项目中,石头都要仔细地称好,以保证每块石头都一样重。这些项目是:(1)参赛者跑向跑道,当他到达那块叫跳台的小平台时,他必须用他的脚站在那个小平台上,然后起跳,取胜者是根据跳的距离决定的。(2)参赛者手中拿一种叫橛的三角形刀,从开始到起跳的过程和第一种项目是一样的。当他的脚着地的一刹那,他必须在运动中把橛放在沙坑中的那个交叉点上,在跳远项目中也有相似的情形,假如参赛者失去平衡向后跌倒,他便失去了应得的距离,在这种藏族比赛项目中,向后跌倒的参赛者便没有机会把橛接近那个叉点。(3)在这个项目中,参赛者要准备一条白色的项带。项带挂在脖子上、系好,成环形状,当他到达跳台时,他必须在跑动中

跳过项带，这样项带仍留在跳台上，然后才往沙坑里跳。假如两位参赛者都穿过了项带，那么跳的距离便决定胜者。(4)这个项目不需要跑，叫"甲多"(拉萨口语，往身后扔石块)。参赛者紧靠跳台的边上，平衡好拇趾球，背对着垂直的那一边，他拿着一块并不重的平石，在运动中必须把石头抛过他的头顶，并且跳下。谁抛的石头最远便是胜利者。(5)这个项目叫"古多"。它有一个靶子，是用系有红布的一根立柱。参赛者的步骤和第四项一样，所不同的是，第四项中石头是毫无目标地抛往脑后，而做这个项目时，参赛者则从两腿间抛石头，这样当然允许他看靶子。比赛是根据抛掷的准确性判定的。(6)这项和第5项相似，它有一个靶子，但这个靶子很远。参赛者用拇指、食指、中指捏住一个小圆石，跑上跑道，当他到达跳台时，把石头抛出，但他不必跳过跳台边缘。抛石的距离和准确性是这个项目的判断标准。

并不是所有的僧兵都参加跳跃比赛。但凡参加的人都组成一个团体叫林卡会。这些组织向各阶层的俗人男女开放，但俗人不能参加比赛，在安排赛事过程中也没有发言权，但他们可以和僧兵一起训练。这些组织向俗人开放的原因是，当寺际间举行比赛时，他们可以提供帐篷、凳椅、食物等东西。假如俗人在干活时需要帮忙，比如盖房，他可以请林卡会里的僧兵帮他(但谁要是认识僧兵，不管僧兵是否参加林卡会的，都可以这么做)[3]。在色拉寺两个最大的扎仓色拉杰和色拉麦中，各有两个林卡会，一个属于老年僧兵，一个则由年轻僧兵组成。我的一位访谈者阿旺诺囊便是色拉杰老年林卡会的成员，他告诉该组织成员中的一个僧兵朋友，他喜欢参加、交朋友，并说"很好"。

跳跃比赛并不经常举行，这有几个原因。比如建一个跳跃跑道、获得比赛的资助都不是容易的。尽管如此，也许一个更重要的事实是：只有寺院的管理机构能够担保在会前、会中、会后都不会有斗殴、凶杀等事发生，比赛之事才能确定下来。这个担保必须写下来并盖上寺院的封印。因此，寺院的管理机构必须积极支持竞赛。这样，只有等一个林卡会感到已有一个特别好的队，它才会和另一寺院里的高水平的组织开始协商。假如两个团体都同意，然后再由寺院决定是否允许比赛的举行，如果寺院也决定了，两个俱乐部便根据各寺院的建议，选定比赛的时间和场地，并从两个组织中的僧兵里挑出裁判。

僧兵们穿着最好的衣服来到比赛场地，但是参赛者则另有一种习惯：他们穿着短裤，赤裸着上身，只有一条活佛所赐的大红项带系在脖子上（护身结）、一个脉结系在右臂上，他们都赤脚，每边穿着不同颜色的短裤，尽管寺院或组织并没有什么代表色。任何颜色——即使是白色——都可以用，也只有在这种情况下，僧人才可穿白色。拉萨以外的僧兵并不穿我上面说到的衣服，他们只穿内袍。

一般说来，每队由不超过20人组成，每边人数一样。两个队比赛的主持者首先决定两队里的每一对竞争对手，参赛者按熟练程度比赛。同一对选手完成六个项目的对抗。六项比完后，在多数项目中取胜的一方便赢得比赛的胜利。相同比分的不再复赛，仍按相同比分并列名次。

取胜者赠以白色哈达，同队队员在"颁奖结束后"戴着哈达到拉萨。比赛除了堪布之外，两个寺院的所有人员都参加竞赛会，还有许多人从拉萨赶来（政府官员、做生意的等等）。为了便于组织和参加竞赛，寺院机构接受了这样的事实：寺院中

确实应有僧兵的存在。

尽管比赛不是经常的，但僧兵不断地在他们寺院里永久性的跳台上进行训练。寺院中林卡会内部并不举行比赛，要想从跳跃比赛中出名，僧兵必须在寺际竞赛中脱颖而出。

僧兵也进行其它活动，但其中的任何一项都无法和拉萨的跳跃比赛相比。在西藏的其它地区，只有在寺院内举行僧兵竞赛。这些寺院的僧兵没有固定的运动项目，事实上他们经常发明一些活动以检验（参加者的）勇气和技巧。他们的活动包括：举石，以检验竞赛者的力气，抛石，竞跑，角力等。在康区，有一种新的运动叫比拳。在这个活动中，两个僧兵一起比拳，直到他们中的一人收回他的拳为止。我的访谈者之一曾目睹僧人在这个活动中手上沾满血。尽管僧兵们宣称他们有18种不同的运动项目，但其中的大多数，俗人也玩，当然比拳和拉萨的6种项目除外。

比运动更重要的是僧兵好斗，无论是在他们之间还是和俗人之间。大寺院里僧兵有一个松散的等级结构，它的依据便是他们斗殴的成功。一个以好斗著称的僧兵，因其所获得的荣誉而被“高瞻仰视”。事实上，一个不打架的僧兵，或者不能在打架中占上风的僧兵只是一个穿衣服的僧兵。

僧兵之打斗有几种类型。首先是一种我称之为挑战，一般在寺院里单独发生，并且和格斗者任何个人的不满与争吵无关，其目的是想看哪一个格斗者更强。挑战中的成功者能比其他任何成就提高僧兵的威望。通常来说，这种类型的格斗只在两个僧兵间进行。但在极少的时候，人数会增加些，双方同样是2个或3个。

所谓挑战，就是怂恿一个僧兵向同一寺院中另一个更有

声望的僧兵请战。假如他同意，他们便安排时间、地点进行“比赛”。地点通常在一个远离寺院的荒地，对所用的兵器类型并没有硬性的规定。比赛可以单个进行，也可以有其他僧兵旁观。正如我在前面提到的，两个格斗者之间并没有什么敌意，他们常常一块到“尊贵之地”像老朋友一样聊天。尽管如此，比赛一旦开始，就要持续到格斗者的一方认输，并且说他甘拜下风；或者其中的一个受到严重伤害而无法继续格斗才作罢。这些格斗常常会严重伤害对手，有时甚至死亡。假如格斗以一方死亡而告终，另一方僧兵便会受到寺院和世俗双方的惩罚。

为了说清挑战是怎么回事，我举一个例子。这事发生在色拉寺的两个僧兵之间。其中之一便是诺襄的朋友。诺襄的朋友曾和色拉寺康区康村[1]的3位僧兵有过一次非挑战性的格斗，在那次格斗中失去了他的右臂。有一次，他突然心血来潮，决定向来自曾经伤害过他的3个僧兵的那个康村的一个著名僧兵挑战，以重新建立起他的尊严和价值。那个僧兵接受了挑战，他们安排好时间和地点。最终的结果是那个独臂僧兵杀死了他的对手。这样，事情便秘而不宣，但这显然是个例外。

可以想象，挑战也是有寺际间的，这在表面上至少可以成立。僧兵常常用欺骗手段使寺际间的格斗像挑战一样。当某个寺院的某个僧兵出名后，其它寺院的僧兵便会决定检验一下他是否名副其实。由于他们不能公开向他挑战，便采用另一种方法。挑战者在一个伏击点等着他，当他们相遇后，这个僧兵便试图用语言进行挑逗，假如“受骗者”看重他的名誉的话，他便需要一点鼓励。因为在真正的挑战中，并没有私人的恩怨，并且格斗者的人数是相等的。这仅仅是用来检验哪一个格斗者更强些。

我的访谈者曾经看到过两个僧兵因“敌意”而进行的格斗。但当其中的一位甘拜下风后，他们便成为朋友一块走了。我的访谈者也曾听到过许多类似的事情。

僧兵间另一种类型的格斗也许会发生在这样一段对话之后：

Ⅰ：我的口袋里有一把弯皮刀，想在你的前额上画一个如来，朋友。

Ⅱ：我既不需要弯皮刀，也不需要竹筒[5]，只用牙齿和指甲，就能剥你的皮，我的朋友。

僧兵常常和俗人格斗。他常常是并不认识所介入的有关各方，便加入势弱的一方格斗。这是一种为俗人所欣赏的品性。但更通常的，僧兵却是个教唆者。

僧兵与俗人、僧兵之间格斗的很大一部分，随僧兵的同性恋倾向而定，这便是他们最声名狼藉的品性——诱拐幼童、甚至成人搞同性恋。在藏区的僧人，尤其是僧兵中，同性恋有着和我们社会中婚前性行为相似的情况：被认为是不道德的，却传播很广。而在藏区的俗人当中，同性恋是极其堕落的代名词，并且几乎没听说过。

诱拐是这样开始的：僧兵和一个长得像女孩的男孩聊天，假如男孩不接受他的建议，僧兵也许强行带走那个男孩。除非僧兵事先跟朋友打过招呼要用他们的房子，否则他只得把男孩带回寺院以便“隐居”。如果可能的话，男孩被迫在那儿过夜，因为寺院和拉萨间的路程（以拉萨与三大寺为例）都不近。僧兵们最愿意从贵族中寻找男孩以实现他的愿望，一些僧兵甚至以搞贵族之子而闻名。也有僧兵和成人，甚至是在政府中任职的贵族搞同性恋的。

由于僧兵的受害者害怕报复。僧兵能继续这种行为，但更多的原因是谁也难以启齿说曾经是个娈童。在西藏，主要的污名是针对"受害者"或自愿的参与者，而不是针对作恶的人——僧兵。我们知道在我国，在自愿或强迫的同性恋中，同类的污点是多么的强大，而在西藏，当受害者是俗人时，这种偏见似乎更厉害。

然而按照僧兵行为的两重性，他诱拐幼童并不是其必须的一面。僧兵也以他们对娈童的慷慨而闻名，尤其对处于低阶层的娈童来说，这部分地抚慰了他们的耻辱感。

既然有了这简洁的背景交代，同性恋关系的争斗便明显了。僧兵以格斗形式决定谁获得一个自愿的娈童。因为这些格斗是自发而公开的，因此当僧兵被寺院的管理人员抓获、惩罚时，同时针对格斗者和搞同性恋者也就很普遍了。

搏斗通常发生在俗人试图躲避诱拐的时候。学校的学生是僧兵的首选目标，并且主要在每天放学后的这段时间，当学生被告知僧兵在等他们时麻烦就来了。他们便有计划地反守为攻，所有的学生都带小的铅笔刀用以削铅笔，这样他们便有了一种"武器"。假如学生能成功地把僧兵弄倒，他们会给僧兵造成极严重的伤害，我的访谈者便知道好几例僧兵被杀的例子。当然通常并非如此，学生们一般结伴而行，遇到僧兵时便扔石头把他们哄走。

(我们僧兵)是外墙，(其他僧人)是内财。

这个僧兵的谚语扼要地阐述了僧兵在藏区寺院结构中的主要作用。僧兵是寺院的支柱。他们在寺院从事主要的体力劳动——建新房、熬茶、到各地做生意。在拉萨传大召[6]和传小召会[7]期间，哲蚌寺的僧人负责维持拉萨市的秩序。寺院警察

力量的头头即协敖[8]，他手下有许多从僧兵中招募的侍从，他们在两个宗教节日期间充当警察。僧兵侍从穿着僧兵的全套衣装，在康区，宗教活动期间，僧兵也作警察，僧兵走在队伍的前面，以拨开路上的拥挤人群，他们也穿着僧兵的全套行头，同时也包括耳发。他们按照各自所属的教派戴帽。

僧兵的护卫作用在没有宗教活动期间也不停止。当寺院的宗教首领必须到一个很远的地方旅行时，僧兵便作保镖，这时候他常常穿旅行服装而不是宗教服装。另外，贵族和商人也常在旅行时雇用僧兵作保镖。

僧兵可以作新入寺僧人的老师，但他们把受托之人送到正式的老师那儿去学习，以回避他们作为老师的教学任务。这种教师角色的变异并不奇怪。教师的观念是一个寺院体系得以存在的基础。对他的学生来说，就是老师、持戒者、托管人和寺院社会体制的体现。在这里，年轻僧人找到爱和永久性的感觉，而这在世俗世界中是从他父亲和叔叔那儿得到的。因此，未来僧人的父母便试图为他们的儿子找到一个亲戚充当教师的角色。假如真有这样的亲戚，不管他的知识水平怎样，孩子大部分会在他的监护、教导之下。就这样，通过他的亲属关系，僧兵便成了教师了。

僧兵是属于年轻人的。一到40岁，他们便“退役”并从寺院体系中吸收新成员。退役的僧兵中，有些进入了寺院的统治集团，成为掌堂师（俗称铁棒喇嘛），有些作为白恰瓦（正规的学经僧）——学习高级教义的僧人，但大部分进入了僧人主体的行列——卓麦之中，他们不读高深的教义，但仍留在寺院里。有时，僧兵也有以其作为佛教学者的博识而闻名的。（我的）访谈者听到过不少这样的例子：以前的僧兵成了寺院的堪布，甚

至成为得道者[①]了。

尽管僧兵们不断触犯寺院的基本戒律，当寺院意识到“罪犯”时就惩罚他们——通常用鞭子打屁股。这种惩罚不很重，但也不流于形式以至鼓励僧兵继续我行我素的，寺院允许僧兵继续存在，僧兵继续想呆在寺院里的缘由值得注意。

僧兵的成员并不离开，它的问题也在寺院内部解决。寺院是个封闭的体系，只有很少的僧人，也许仅占百分之二、三的比例脱离寺院体系。这种忠诚好像有几种原因。首先，僧人的威望是显赫的。僧人穿着佛袍，是从虚幻的物质世界中脱离出来的有知人类，并且进入了智慧之道。藏族有句谚语表达了这种想法：

即使我的德行实践没有达到目的，但我仍然比有学问的但不是僧人的人水平高。这样，等于宣称僧人比任何俗人要高贵。

还有，巨大的经济利益可以从僧侣生活中得到。一个僧人即使从事手工劳动，他的生活也不困难，尤其和乡村的生活比较而言，僧人对将来没有什么奢望，对食物或金钱，税、干旱和水灾也不重视，因为寺院保证了他们的基本需求。僧人可以得到实物和钱的补贴，其中一部分由寺院出，一部分则从托管基金中获得。这种托管基金是由俗人向一个特定寺院的僧人提供的。这些基本“工资”足够他们很少的物质需求，而且也很容易通过宗教和世俗的方式补充。

有些负面的压力也使僧人留在了寺院。其中最重要的是经济，假如一个僧人准备离开寺院，适合他的机会实在有限，假如能回家，他也许无法得到与他的其他非僧人兄弟同样的权利；假如他不回家，他又能到哪儿去呢？在藏族社会中，寻找

一个新角色的困难是很难克服的，因此成为僧人留在寺院的重要因素。

藏族并不认为僧兵是最坏的僧人。他确实坏，但不属于最坏之列。在藏区僧人常常因他们不留恋财富和世事而受人注目，僧兵尤其以拥有这种很重要的性格而被注意，他们对未来并没有长远的打算，既没想法也不担心，这种漠视也在其它地区流行。僧兵并不负有邪命，他挣钱是为宗教服务的。藏族有一句说明这种漠视的谚语（这种谚语用在其他僧人身上的时候要比僧兵的多）：

跌倒，就像一支香那样跌倒；

站起，就像一支香那样站起；

抓我的头，只能得到一把头发；

摸我的屁股，只能得到一手破衣服。

僧兵这种漠视态度的最典型例子是旺堆——近代最引人注目的凶狠的僧兵之一。他把他所有的钱都给了拉萨的乞丐，然后在拉萨的小餐馆里吃白食。（我）所有拉萨的访谈者都知道旺堆和他这种很为特殊的"模范"行为。

藏族社会中最值得骄傲的品性之一便是诚实，给人一种友善、坦诚的感觉。最坏的僧人并不是他的行为有多坏，而是他骨子里的虚伪和邪恶。让我们通过一种叫八面玲珑（严格来说这是一个口语）的僧人来简洁地检验一下。他是虚伪的。因为他外表上看起来诚实、虔诚，但在他的脑子里并非这样想。当人们聚会时他会大声赞美，但他给人的印象绝不简单。

发生在藏区东部的一件事证实了藏族对这种类型的僧人的反应。有两个获得格西学位的人结下了很深的矛盾。有一天，其中的一个请他的随从打茶，因为他想说一个"很好"的消

息。随从倒希望格西能讲一讲给他曾听过的一些新教义，但格西并没有讲这些，反而告诉随从：他得知一件事，他并不喜欢的那个僧人与一个妇女偷情。随从看到格西竟然对另一个僧人的不检点而幸灾乐祸，便对格西失去了信任。于是他转而反对他的主人，到处说这件事，并解释为什么他的主人这么高兴。那里恰巧有个甘丹寺的活佛呆在这个地区，当有人问他对这件事的看法时，他说，那个幸灾乐祸的格西甚至比那位确实触犯禁欲戒律的格西还要坏。他继续说，不管外在的表现如何，最终是内心的真实才算数的。因此，对此幸灾乐祸的那位格西，哪怕他没有犯戒和熟知教义，比那个堕落的格西，在其内心更缺少宗教情感。

在现代，更有一个为藏族所熟知的例子——格西洛桑，一个荣获寺院学经制度中最高的拉然巴学位的蒙古族僧人。洛桑是个怪人，他才华横溢，但他的举止却骇人听闻。他抽烟、嗜好各种类型的赌博，他玩一嘴叨两根香烟的把戏，他喜欢骑马、跳舞、打牌。他说话粗鲁，除非在探讨宗教教义的时候，他几乎从来是不严肃的。他戏弄女孩，不断开色情玩笑，但他从不破色戒。他把任何东西都当作玩弄和嘲笑的对象。1960年，法王达赖喇嘛委任洛桑担当了印度最大的僧人难民营（在博夏）的宗教精神领袖。当然，有了新的职责，洛桑改变了他的行为。但这件事的焦点在于，达赖喇嘛毫不在意洛桑的外在表现，而是依据人的内在价值作出判断的。什么是看得见的、什么才是真实的，这种两分法对理解藏族社会特别是僧兵是十分重要的。

“僧兵”这个专名的运用恰当而清楚地表明了俗人甚至僧人对僧兵的态度。当一个俗人被认为像一个僧兵时，它只不过

指他是一个对别人真诚和坦率的人，他直言不讳，但并没有超过或伤害他人的意思。他粗鲁却简单，这没有贬抑他的感觉，对女性来说，这也是一样的，除非另有“顽皮姑娘”的含义。

在这篇文章的描述部分，我试图展示这样一幅画面：不仅仅从小教义和小团体的观点来看僧人中的异常类型，而且也从大教义来看。所谓的“大教义和大团体”是指佛教经籍（甘珠尔、丹珠尔等）、研究佛教典籍的学者和思辩者和很少一部分的世俗学者。其余所有的人我都把他划入小教义中。主要的目的是想观察从“大教义”的历史或理论模式中分离出来的藏族社会的一个方面。站在“大教义”的立场上看，分析僧兵及社会中其它任何元素都无助于理解“小教义”和“小团体”社会的真实性。描绘文化的程度——例如低级的萨满教和动物崇拜，印度教，乃至佛教的不同教义——就是为了显示“普通”藏族并没有显出的区别。尽管“大教义”的价值和“小教义”有着密切的联系，但他们并不一样（在僧兵问题上即很明显），对理解小团体的文化也是不必要的。根据小团体的价值观，僧兵现象，即不坏也不好，仅仅是唯一的。

在这篇文章的后半部分，我想指出僧兵作为一个群体有其预期的作用。它是一个寺院吸收异常人并在寺院里给他一个合适角色的途径，这是一个介于寺院和一般藏族社会的地方。通过这种方式，寺院首领把潜在的敌对成员演化成建设性成员，潜藏的反寺院因素化为完全的维护寺院的因素。另外，寺院最终将这些“异常人”带回到正常僧人的行列之中（最明显的一个事实便是没有一个僧兵超过40岁）。不管僧兵的行为是多么的与社会对抗、不自然，但从来没有一个僧兵与单个寺院或整个寺院体制作对过，这意义深远。事实上，僧兵从来没

有出现在反寺院运动中，藏族的寺院体制包容了一种拥有感人效验的均衡。

注　释

(1)这是由石泰安在《西藏的文明》一书第113页中提出的看法。

②译者注：游游，一种线轴形玩具，中间绕有拉线，拉动此线后，它会因自身的重量和冲力上升或下降。

③毕乔丝·米勒在《甘耶和其度：藏族两种系统的互助组织》，《人类学》(1950夏季号)页165～166中说："但他们(僧兵)的组织均向俗人男女开放，属于这种组织的任何男女在遇到麻烦时，可以请求他组织成员中的伙伴保护，这里，其度扮演了一个比通常更艰巨的角色，甚至更有限的互助表演。事实上，米勒忽视了僧兵林卡会的主要作用，即为跳跃比赛服务。另外，她还暗示，所有的僧兵都属于这个组织。但事实上，在那些参加比赛的僧兵中，只有有限的一部分是这种组织的成员。

④康村，大寺院中的僧团单位，其成员以地理区域划分，同一地方的僧人住在同一康村。

⑤竹筒常常灌满沙和砾石，用途和一种铅头棍棒差不多。

⑥传大召会是由宗喀巴所创的一个宗教祈愿节日，在藏历正月期间举行。

⑦传小召会是为了纪念宗喀巴圆寂而在藏历二月举行的一个宗教节日。

⑧译者注：协敖，寺院僧众总管，管理僧团的执事僧，一般称铁棒喇嘛。

⑨得道者：修学佛道有特殊证悟，获得殊胜成就的人。亦称成就者。

原文载《中亚杂志》第9卷，第二期

普巴——西藏的橛形法器

约翰·C·杭廷顿 著 罗文华 译

在西藏最有特色的法器是普巴，一种橛，像是在驱魔仪轨中使用的器具。令人奇怪的是，在对西藏金刚乘结构中其它更少见到的仪轨性质的器具多少有些更深的了解的同时，对普巴及其使用情况，我们仍知之甚少。本文试图就普巴、普巴的使用与图像学提出一些基本资料①。

专有名词

"普巴"(ཕུར་པ)这个词的直译是"桩"或"钉"，实际上，"普巴"习惯上指帐篷的桩子。达雅的《藏语字典》提出："普巴"按照桩与系帐篷绳的化身铸造。对普巴作为一种法器本质的一些了解也许通过这个词的两种用法，尤其是通过它作为一种强力而且持久的、锐利或具有穿透力的工具的特征可以获得。进一步的理解也许可以通过对另外一个普通名词 ཕུར་བུ(字义，ཕུར之子)作相似的考释中获得。达雅告诉我们，ཕུར་བུ按照五行以及桩和类似物的化身铸造。尽管这个定义并没有提出这些做法的理由，但有关它能在远距离起作用的一个明确的

资料出处是存在的。ཕུར་བུ(或ཕུར་པ)在极远距离之外有效验的推论可以通过其它来源的资料得到证实。它还诱导人们联想到：通过"ཕུར之子"的叫法，ཕུར་བུ有一种含义，即实际上它本身曾经是从一名ཕུར中脱胎换骨而来。实际上这尽管可能是事实，但没有特别的证据支持这种观点。人们可以推断，ཕུར་བུ既体现了普巴的特点，也加入了它自己的东西。

其它的一些资料可以从考证这两个词的现有的梵文同义词中获得。在罗凯希·昌德拉博士编订的《藏梵词典》中，这些同义词已被总结出来，下面，我们以表格的形式列举如下：

ཕུར་པ：

1. 桩或针；极少见词义，一种武器
2. 金刚普巴

ཕུར་བུ

1. 桩或针；极少见词义，一种武器
2. 栓或针、楔等
3. 文字符咒主[赞颂]
4. 祈祷和礼拜主，神与人之间的调解者
5. 金刚普巴
6. 一种针、钉、大钉、武器
7. 小箭

似乎在专有名词的文字内涵中强调了此器的主要特性，并传达了一种大钉、桩、钉或某种此类东西的概念，隐约有武器的含义。两个名号：Gishpati 和 B ṛhaspati 根据所暗示的跟法器有关的拟人化概念的特征代表不同的方面。Gishpati 虽然有清楚的词义，但它跟普巴相关的意义仍不清楚，人们只能推测在普巴仪轨中使用的咒语跟这个名号之间有某种联系。

B ṛhaspati 暗示了与印度类似仪轨间的密切关系。B ṛhaspati是诸神的吠陀教师，同时又是九大行星系列中的木星。普巴和一个行星之间的联系似乎意义重大，因为行星在一个仪式中被安抚以求得和平、繁荣、丰沛的雨水、长寿（精美的）食物及危害某人的敌人[②]。这个仪式在《祠皮衣经》中有描述。这一系列愿望跟藏文资料提供的举行普巴仪轨的目的非常相近。有关普巴用于获得和平、繁荣、长寿及食物的效用的藏文参考资料通常隐含着破坏或消除障碍的意思，但这种相反效用并未掩盖住其意图的正面含义。

如果没有更深入涉及行星供奉仪轨准确内涵的资料与西藏的方式相比较的话，这种奇妙的相似的意义很难评价，可以肯定，至少在两种献祭中的部分器物非常古老，根据普巴仪轨的文献资料以及来自北印度和东印度有关九大行星的雕刻遗存看，二者也许至少能远溯到7—8世纪。由于在那个时代，印度和西藏的宗教之间有了接触，并随之出现了思想运动，因此，如此异常相似的东西纯粹是同时出现是不太可能的。但是这种接触的程度仍是推测，因为直到现在并没有起源于印度而类似普巴的器物出现。

名词 Saraha，或小箭，带有普巴可以在远距离之外有效验的暗示。这个名词简单地重申了普巴主要功能的一个方面，必须被看作是简单的、描述性的名称。

金刚普巴，普巴的另一个常用名词，实际上是普巴法器化现的神的名字。当我们留心于此神的图像学时，可以注意到他的名称提供了另外一种对仪轨用具内涵的见解，因为正是此器的这个名称在某些方面明确地反映了佛教的概念。རྡོ་རྗེ་ཕུར་པ་的字面意思为“贵石普巴”或“金刚普巴”。其含义是指在象

征背后存在着永恒的真理、终极的真实以及闪电般的破坏力量。Vajra（金刚杵）这个术语使用于大多数印度宗教中，尽管它最初指因陀罗作为雷、电化现的特征，但后来却作为标准的佛教词汇不可缺少的组成部分而广为人知。这种情况暗示着佛教在西藏出现前此神可能已经存在并在早期被吸收进佛教神系中。对这个推论可以找到不太有力的旁证，即：在梵文文献中此神已被证实存在。但在很早的时期，他在宁玛派神系中作为本尊神已经占据了一个重要地位，也许可能是从苯教吸收或“改头换面”而来并在他的名字上加上“金刚”加以佛教化。图齐还提到宁玛派神系中此神有另一个名字，即：མཐར་བྱེད་རྡོ་རྗེ་གཞོན་ནུ་或“解脱金刚童子”。这个在西藏作为称呼实修者的极明白易懂的成语中，似乎对神的本质作了大量的暗示，并进一步强调了法器使用的思想以及当他来到西藏时被接纳到佛教中的可能。首先，在跟派遣高僧去西藏的印度诸教派成员中间使用的一种完善的佛教法器作外观上的直接比较之后，它被称作金刚。例如，作为佛教象征物的金刚杵图案在帕拉王朝，尤其是在摩揭陀的雕塑中大量出现。“金刚”被“童子”或“年轻的”修饰只能暗示被如此命名的对象是同类或相似器物中一种较少出现的形式，由此使人联想到，曾经出现过接纳这种法器的过程并且是完全有意识这样做的。在“མཐར་བྱེད”（“使自由”或“使解脱”）中所表达的思想是对普巴作用的简单而明确的确定，因为通过破除障碍人们从中获得解脱。在普巴和金刚杵的等同中还指示了法器的内涵及其在印度的相似之处。金刚杵是众药叉之王金刚手的象征。当他为了信徒的利益发挥克服业障的作用时使用金刚杵。因此，金刚杵和普巴具有相同的效用。再者，作为佛的一个标志，金刚杵被认为是

"摩罗"的死敌。"摩罗"是一个具有武器内涵的词。在前佛教的苯教中，普巴的确切效用完全有可能跟同时期在印度使用的金刚杵的效用至少有一部分极其相近。因而，普巴被吸收进佛教法器词汇中多半反映的是一种发挥为人熟知的效用的新器物被佛教所接受的事实。

这并非意味着暗示这次对神的名号及法器的专有名词的简要考察会有任何结论性的东西。但应该注意到，使用于普巴的描述性专有名词的文字内涵中，围绕着这些名词的诸现象存在一种明确的感觉。在某种意义上，在一种非藏语的主观理解中缺乏的正是这种现象的感觉，而且也正是这种文化的背景对传递这种感觉给观察者造成了最大的困难，我不敢相信通过上述简单的练习有可能消除这种缺乏，但是我的确感到有可能揭示问题的本质并有限地展示此类资料潜在的某些东西。

普巴的使用[仅限格鲁派传统]

下面的资料是由吉美上师——当今多莫格西仁波切的转世——于1970年春天送给我的[5]。我对其内容的补充部分放在圆括号里。

Ⅰ. 传统认为普巴来自印度。普巴仪轨中的某些类型被看作是莲花生和阿底峡各自在西藏活动期间传授的(这跟佛教在西藏出现以前这种法器已在苯教中使用的证据相悖)。

Ⅱ. 对实施普巴仪轨的目的是有所限制的。只有一个例外，即实施者不能为自己的私利举行仪轨，而必须一贯有真正的利他主义动机。理论上，举行这种仪轨有四个理由：即降魔护众[6]、利国、利教。但如果有10项这样做的理由，可以只为个

人利益举行这种仪式(这10项理由似乎并不详细,只是要求举行仪轨目的的简单列举)。

Ⅲ.普巴的效果随举行仪轨的理由而变化。可以分为三种基本成就:驯服恶毒的精灵、打击敌人,控制天气(第四种情况似乎也存在:即影响占星术的威力,但吉美上师并没有提到,也许并不为格鲁派所关心)。在第一类中,包括许多最常举行的仪轨。这些仪轨驱病、救危,征服当地影响庄稼的精灵,按原文的说法,警告土地神(跟某个特定地方有密切关系的土地的一种活泼的精灵),打算将他们的一块地用于人的某种目的等等。在土地神仪轨中可以有趣地注意到这样的场面:精灵被召唤到现场的一个特定地点,然后通过主持喇嘛将普巴刺进土里的动作,"刺穿"或"钉"于地上,将其降伏。第二个方面的成就,打击敌人,对判断普巴内涵方面意义重大,那就是,施法可以在很远以外起作用。人们相信通过一个象征手印的隐喻,实际上法器就被猛掷向敌人,而且不管距离远近,它都将击中目标。这一点解释了名号 Saraka,而且可以进一步解释普巴刃尖与亚洲常见武器三棱箭头的物理学的相似性。普巴的最终效果是敌人死亡、受破坏或受伤害或在某种程度上行动受到限制。普巴也有力量唤起或阻止下雨与冰雹及减少风力(举行这些仪式的方法并没有详细说明)。

Ⅳ.能被普巴仪轨影响的情况很多,需要有大量不同的普巴仪轨及涉及这些仪轨实施的经典。这些仪式的实施有一个基本的模式,可以相当简要地加以描述(提醒读者,本资料来源于格鲁,也就是说,对其它佛教教派或苯教而言,这些可能并不可信)。仪轨举行方式如下:选择一个符合要求的场所后,主持喇嘛将一块铁制等边三角器(最好是陨铁,但实际上很少

可能有)放在自己面前。铁三角器代表一座普巴将对其起作用的人或现象的精灵的“监狱”或“囚禁所”(西藏术语,不详)。依照特定仪轨的准确内涵,“小”普巴守护着三角器的四方、八方或十方(四方、四方及四维、四方、四维及上、下)。小普巴并非总是有效,也许能由咒语来履行它们的职责。这种替换也可以用于铁三角器上,但在两种情况中,这种方式不仅是可行的,而且如果实际条件具备的话通常被认为更有效。把将要施法的人或现象的精灵带进三角器中是仪轨成功的关键。做到这一点有几种方法,其中有:特定咒文的唪诵;咒符的抛洒;将有被缚人形和咒文的纸符放进三角器中;将带有某人希望影响的人或精灵的名字的纸片放进三角器中;或将以前收集的私人物品,如衣服残片、头发、剪下的指甲等放入三角器中,一旦通过符咒等办法有把握把精灵锁进三角器中,施法者就用普巴刺它、用法器的尖碾磨三角器中收集的东西。

Ⅴ.普巴仪轨中能动的要素不是法器本身而是它所象征的神:普巴或金刚普巴。实际上正是普巴这种生机勃勃的力量导致敌人的消灭、降雨的消失或者通常为仪轨的胜利结束履行必要的职责。在西藏的实例中,按照格鲁派的传统,象征普巴法器的神总是普巴,不管从雕塑作品上推导的结论如何[正如本文所阐述的,在西方文献中这些法器已被认定为马头金刚或大黑天而不是他们所认为的那样]。

Ⅵ.普巴的结构及物理学细节可以有相当大的变化。由于一些图像形式限于依据某些经典或口传传统,因此在任何一定类型的普巴中,发现其变化繁多是很平常的。制作普巴的工匠主要关心的一个方面是满足客户美的要求即“追求精美”。五金工匠自行运用了技术、材料以及他可以引用的图像学的

变化，并且依然保持在现有法器“正确”形式的界限内。唯一的材料限制是偏爱陨铁，特别是用于刃部，除此之外几乎没有限制，除了由于陨铁在仪轨中的功效而倍受青睐之外，使用不同材料没有仪轨上的意义。

Ⅶ. 普巴柄上出现的摩羯鱼头的象征主义[7]是：摩羯鱼作为海洋中最有威力的动物为普巴的效验贡献它的力量。有一种传统认为：摩羯鱼是神的帽子。关于这一点，有关被格鲁派视为秘传的资料似乎已经提出来讨论过，因而为我提供了一系列关于摩羯鱼的一般答案。实际上摩羯鱼是作为神灵世界次要神众活力的最初源泉而广为人知，它的出现是佛教图像学发展过程中繁荣的象征。刃锋从摩羯鱼嘴里流出的现象意味着它的超凡或神圣的内涵，超脱了世俗。摩羯鱼是神的帽子的思想暗示着神自身从摩羯鱼的嘴里流出。摩羯鱼提供的力量是广大无边的海洋赋予的与生俱来、世代相传的力量。

上面概括的格鲁派关于普巴使用的教义完全可能反映了其它教派法器使用的一般形式，但是必须记住，存在着若干其它传统是资料所不适用的，并且差别很大。在格鲁派神系中，普巴的地位是一位次要的本尊，但是在宁玛派中，他是该派主要本尊，被认为是赫鲁迦(heruka)的形象。[8]这种地位的不同暗示着一种强烈的可能性，即存在着对显现出程序变化的普巴仪轨的实践根本不同的态度。

堆嘎俄巴（གདུལ་དཀར་སྔོན་པ）**和衮却玛波**（མགོན་ཕྱོགས་དམར་པོ）（译注1）

在章嘉若必多吉的神系[13]中有两位挥舞普巴的僧人形象，由此，我们可以考察格鲁派对普巴仪轨的态度。在95a叶上，图1和3是作忿怒姿势的僧人，每人持一个普巴。僧人分别被认定是堆嘎俄巴和衮却玛波[14]。二者位居神系末尾，处于熟悉的护法神中间。他们前面一叶是护世四大天王中的三位。由于整个印画是两边对称的，所以他们放在第四位天王持国天王两边。他们后面几叶出现的是传统的四界神中的三位，即火神、风神和水神及三个一组的龙神和依次排列的八吉祥天女（八吉祥标志的女神）。由于二僧处于一组普遍跟兴旺与幸福有关的诸神中间，可以肯定地说，这也是他们的基本形象。

两个形象的名字及每叶背面正对形象后面的咒语对其内涵也给出了某种暗示。གདུལ་དཀར་སྔོན་པོ（“昔日难调伏者”）（译注2）是对先于佛教徒在西藏出现、确实很难调伏的苯教徒的简单描述。因此，此像实际是把这个完整的苯教体系变成格鲁派从属地位的护法神。མགོན་ཕྱོགས་དམར་པོ[“红显现（为佛教徒）者]简单提到宁玛派早期佛教皈依者。由于宁玛派的帽子是红色的，所以被称着“红教”。宁玛派有很多基本方面跟苯教十分相似，被后期佛教教派所鄙视。用这种图像学方法，他们也变成了格鲁派的护法神。咒语提供了揭示他们被吸收进神系背后的目的的最后线索。咒语的基本部分是著名的佛教教义“yedharmāhetuprabahā”等。它作为有活力的惯用语在印度造像中使用，例如，通常能在那烂陀铜像上发现，并且它是格鲁派非常守旧的习惯之一。神系中咒语的第一行通常包括一个密咒或者是被召唤的神的名字。就我们谈到的两个形象而言，

他们的咒语都作“NamahSamantavajrānā m̐”（礼敬一切金刚）。正如在“解脱金刚童子”译文的讨论中已经看到的，金刚杵这个词能适用于普巴，并且由于神的密咒通常可能看作是对其最重要方面的强调，所以它是苯教和正在将它吸收进神系的宁玛派的普巴实践中的保护力量。在构成神系的众神和祖师的总体安排中，二者接近末尾，处在熟悉的护法中间的相对位置再次肯定了这个观点。这两位神圣化的僧人只是清楚地提到苯教或宁玛派。神系中没有莲花生。因此，格鲁派似乎将普巴保护功能作为两个早期宗教仅有价值的方面加以吸收。

莲花生

要想详细探究围绕着佛教介绍进西藏、莲花生上师作为传法基地的地点、西藏佛教最古老教派宁玛派仪式中所融进的神秘实践的早期来源这些悬而未决的复杂问题将会离题万里。一些与本报告内容相关的一般看法将从历史与宗教观点两个方面填补对普巴的认识。

在8世纪最后25年中，一位来自斯瓦特或奥利法和孟加拉边境地区[11]的怛特罗瑜伽师莲花生受寂护的邀请到达西藏。寂护感到莲花生对佛教的阐术比他自己宣讲的形式更适合西藏人。莲花生显然产生了影响。大约在公元779年，他创建了桑耶寺。尽管历史变迁，这座寺庙依然活跃，同一些古代建筑一起，到1967年还矗立着。在跟上师生活有关的大量故事中，有两类对普巴的研究很重要：一类是有关他通过仪轨降伏妖魔的能力，另一类谈到他变换身形的能力。宁玛派的理论也将他视为另一位佛，换句话说，作为至高无上的宇宙之神而无所不

在。[12]传说中跟他降伏恶魔有联系的是普巴的使用，宁玛派世系中几位祖师均持普巴作为其特征之一。降服及改编当地许多神灵进入佛教的现象似乎是一种改变宗教信仰的策略，运用于当地的苯教信徒成员中间，苯教徒主要关心的事情之一就是对自然界人格化活跃力量的征服。人们相信这种力量几乎存在于西藏及藏族生活的物质和精神的每一个方面。谁教会了谁作为普巴组成部分的驱魔方法，是跟这份材料相关的主要未能解答的问题之一，但是毫无疑问，莲花生在此过程中完全成功了。

到11—12世纪，许多的宁玛派经典被“重新发现”时，莲花生出现了一位化身神 རྡོ་རྗེ་གྲོ་ལོད。[13]。他是仪轨举行的人格化，此神极少遇见，我所能确定的是，他只限于宁玛派神系。此神的名字已被证明无法确切翻译，可能的含义之一是“永不改变信仰的仪式”。此名无疑符合他的职责。[14]རྡོ་རྗེ་གྲོ་ལོད的图像学对此神的内涵及其可能的来源提供了某些有趣的看法。此神的衣物、妆饰与此神缺乏众多变化身强烈暗示他来源于人而不是众多本尊中某一位的一个化现。后者通常近于裸体并且有多头多臂多足。但此神与本尊传统的基本概念即表现于独特的面部特征、明显的肥胖及站立姿势方面仍有一种明确的密切关系。他手持的金刚杵是他的普遍性、真实性以及力量的一种象征（这种法器原始的武器象征含义并没有在佛教徒中丧失）。他左手持普巴，准备攻击，这专门指出了他对普巴仪轨的保护。这个普巴是一种很特别的类型，从它出现在仪轨保护之神的手中，人们可以推断：在仪轨的过程中，通过这种类型普巴的使用，主持喇嘛自己转变成了神。这种形式的转变在怛特罗实践中非常常见，实际上可以设想，即便使用的普巴与神所

持普巴形式并不相同，但是这种形式的转变仍应该出现。通过实践者变成仪轨的保护者，即莲花生本身，这种身份的转变将有利于进一步增加仪轨的效验。

通过赫尔穆特·霍夫曼（Holmut Hoffmann）的《西藏宗教》[15]一书所发表的举行普巴仪轨的场景中喇嘛的照片与རྡོ་རྗེ་གྲོ་ལོད形象的比较，给我们提供了对仪轨的传统内涵以及实践在某种程度上明显的一致性的暗示。应该注意到二者手的位置非常相似。当喇嘛到达这个位置时，正处在仪轨的高潮，可以有把握地设想，རྡོ་རྗེ་གྲོ་ལོད的形象显示了他在仪轨中的同一位置，即在对敌人达到预期影响的时刻所在的传统位置。

据推测，莲花生 རྡོ་རྗེ་གྲོ་ལོད化身所承担的具体职责之一就是对“斯”[16]魔鬼的镇压。这是精灵中的一大类[17]，在自然界中一般是恶毒的，并且影响日常生活的许多方面，如果他们不被降伏，将会引发各种各样的灾害。“斯”影响事情的种类可以从他们的名字看出来，例如：男人斯、女人斯、墓地斯、贵族斯、仇敌斯、誓约斯、修佛者誓约斯、无斯等等。N. 吉美上师对“斯”的行为作了最好的描述，他说：“他们只是把事情搞乱。”其中的含义是：事故、错误、疾病及其它各种灾祸。普巴仪轨试图防止灾祸发生，或者如果灾祸已经发生或正在发生，则纠正这种现象或制止它们的行为。

莲花生内涵的另一个方面是他能够把自己变化成不同的形象。在图齐列举的宁玛派绘画中提到他被描绘成作为本尊马头金刚的形象。[18]这点有深远的意义，因为普巴更常见的特征之一是与马头金刚的关系。在宁玛派图像学理论中，马头金刚是莲花生，莲花生可以成为普巴。这种多重关系将在普巴中赋予驱魔法师本人法力并且给普巴消灭灾祸提供更大的威

力。还不能断定莲花生和马头金刚的这种关系是否传给了西藏佛教的其它教派。但是由于宁玛派的大部份教义不被其它教派所接受,在孤立状态下这种特定的概念被传播似乎是不可能的。另外,这个理论给人以显示莲花生优越感的印象,不可能被其它教派承认,因此,可以设想,莲花生与马头金刚的关系应该只在供宁玛派使用的普巴上才有效。但是应该告诫大家,在我们对师徒之间口传秘法的传统详细了解之前,作任何最终的设想都是不明智的。

就宁玛派以及至少作为西藏佛教其它教派的潜在基础而言,莲花生在普巴图像学中占据十分重要的地位。他能够把自己变成跟仪轨有关系的主要神祇之一马头金刚实际上是仪轨在佛教徒中的普及。他的化身之一是仪轨的人格化,正是这种化身使后世某一位主持喇嘛可以认同因而变成莲花生。而且普巴有一种很少见很独特的形式,即喀章嘎 L,它是莲花生基本标志之一的一种形式。总之,普巴和普巴仪轨原本就是莲花生是非常正确的说法。

宁玛派守护神

我们已经指出,普巴是宁玛派的守护神之一,作为本尊他的任务之一是保护实修者,并指导他们沿着这条艰辛的道路通向觉悟。李安宅已经提供了守护神(八保护神)的名单及其主要特征,[15]简述如下(译注3)。他指出前五位是出世间神,后三位是世间神。

神祇	祭坛象征	克服对象	获得成就
曼殊师利身 འཇམ་དཔལ་སྐུའི་ལྷ	深黄色三角	傲慢	世界平等智慧
马头明王语 པདྨ་གསུང་གི་ལྷ	深蓝色三角	贪婪	区别智慧
真实意 ཡང་དག་ཐུགས་ཀྱི་ལྷ	绿色三角	愤怒	大镜智慧(内省)
甘露功德 ཆེ་མཆོག་ཡོན་ཏན་གྱི་ལྷ	深棕色三角	无知	了解现象的真实本质的智慧
金刚杵事业 ཕུར་པ་འཕྲིན་ལས་ལྷ	深蓝色三角	忌妒	成就的智慧
驱魔王 མ་མོ་དྲག་སྔགས་ལྷ	血海	不祥遭遇	祈祷禳解的成就
差遣非人 དམོད་པ་དྲག་སྔགས་ལྷ	脐间烈火	恶事魔鬼	同上
世间供赞 འཇིག་རྟེན་མཆོད་བསྟོད་ལྷ	秘密葬场	同上	同上

在出示的名单中，这组神的一个方面并不明显。在他对诸神名字的翻译中，李没有按照常规翻译 པདྨ་གསུང་གི་ལྷ(莲花语——译者注)，而是称此神为“马头明王语”。这里提及的马头金刚是跟普巴有关系的神祇之一，正如前文已经提到的，能够作为莲花生的化现之一。པདྨ་གསུང་གི་ལྷ这尊独特的神祇也是阿弥陀佛的莲花部的成员，而莲花生与马头金刚都认为是观世

音菩萨的化现。基于这种事实，他们之间的联系更加复杂。而且金刚杵事业的一个形象跟马头明王语完全相同。因而我们得出一个结论，这些神都是完全相同的，并且可以证明，他们中任何一位或者全部都出现于普巴之中。这种认识并不是出人意料的，也根本不是不可想象的。相反，这是共生认识的本质。必须认识到，在普巴图像学中任何对某一个别神祇加以强调，而将普巴本身排除在外的做法将是错误的。

这组本尊的另一方面是对祭坛象征三角的强调。三角作为一种图像形式与佛教的关系还没有得到研究(除了它出现在日本的胎藏界曼陀罗中之外)，因而在现存条件下，还不可能对它的全部含义有一个清楚的概念。但它反复使用于这组神中，相反在佛教图像学中很少使用，这正好暗示普巴系列和宁玛派本尊的一般内涵间的一种密切关系。普巴的变化出现在这组本尊中的事实正好支持了这种假设。可以认为三角使用中的"监狱"的思想至少是象征主义的一部份。因为所有的本尊都打算行使保护者的职责，如果"监狱"的主题出现在他们中的一个，很有可能对其它本尊也一样。

苯教

在佛教之前的苯教阶段，普巴仪轨有其最初的来源，这是目前的共识。可惜后者的调查研究刚刚开始，到目前为止，不足以确定普巴仪轨的真正来源。从较晚的《光荣经》中摘录并由 D. L. 施奈尔格罗夫译为《苯教九乘》[20]一书对苯教实践中普巴仪轨可能的发展提出了诱人的见解，尤其是第二、三部分描述了不同仪轨的基本情况。但是经典一般忽略具体的法器，人们必须读懂"刺"这个词，这个行为"用普巴刺"[21]出现在某

些仪轨明显达到高潮的时刻。在第三部份“幻化辛乘”中，幻化神的胜利很清楚是使用普巴的一种仪轨，因为法器[22]和它们所留下的伤痕的三角特征[23]都被特别提到。仪轨的描述完全是隐晦的。显然，经典打算包融非常广博的口传教义并在苯教仪轨实践方面设想出完整的背景。实际上仪轨的基本轮廓似乎是：通过符咒的方法召唤精灵，采取供养的形式满足其愿望，使之进入事先在地上准备的适当的守护圈，强迫它呆在那里，用普巴刺它。显然举行这样的仪轨还有很多操作的细节，但是这些在经典中仅有晦涩的暗示。甚至这少许的资料只体现出一点明显的不同，即苯教系统的圆圈和格鲁派观念中的三角的相对变化。考虑到有关苯教仪式资料粗略的特点，铁三角将有理由作为经典中提出的“正统法器”之一。

在苯教实践中，普巴作为一尊神祇的重要性也是众所周知的。[24]他位居称为“塞宫五善神”[25]的五神中，似乎担当了跟佛教本尊相当的职位。

注　释

①本文是1969——1970年间，笔者以国家基金人文科学资金在印度研究西藏图像学与风格的印度来源时，所进行的调查的部分成果。

②JiterdraNathBanerjea，《印度教图像学的发展》第2版　加尔各答，1956年，P. 443。

③图齐《西藏画卷》罗马，1949年，P. 588

④N. G. Majumdar，《金刚杵注》见于《文学系杂志》加尔各答大学，Vol. XI，1924年，PP. 189ff 和197ff。

⑤我希望为下列资料表达我的感激。这些资料是我的朋友，N. 吉美上师，当今多莫格西仁波切的转世，于1970年春天给我的。

⑥请参考拙作，《西藏恶魔图像学》见《印亚艺术与文化论文集》Vol. 3，

新德里 1973年 PP. 55——75。

⑦Georgette Meredith[《普布：西藏魔橛的使用与象征》见《宗教历史》芝加哥 1967年，Vol. Ⅵ，No. 3. PP. 239——241]令人费解地将众所周知的和描绘得很清楚的摩羯鱼认作迦楼罗鸟，并在此认定的基础上，于普巴与那基龙的祭仪之间建立了一种完全错误的联系。普巴上出现迦楼罗鸟的情况确实存在（参见下文），但是在柄上的位置完全不同。

⑧图齐，《西藏画卷》 P. 588。

⑨E. Pander，《章嘉呼图克图的神系》柏林 1890年。Lokesh Chandra 博士以双折页形式加附录将它出版，新德里，大概在1967——1968年，但我将引用 Ensho Ashikaga 教授收集的一个木刻本原版。几年前他友好地借给了我，让我做一套照片拷贝。这只是我深深感激 Ashikaga 教授许多事情中的一件。

⑩词组“ལ་ན་མོ”跟在每个名字后面，意思是“礼敬（神的名字）”，出现在整个神系中。

⑪关于8世纪乌底衍那国的地点有一些争议。流行的学术观点支持它位于斯瓦特，至少到5世纪，当地有一个王国叫乌达延那。在多罗那它的《印度佛教史》中明确指出，8—9世纪的乌底衍那应该就在奥利沙或奥利沙—孟加拉边境地区。《印度佛教史》中谈到的大成就者们在乌底衍那、比哈尔、梵伽（孟加拉的一部分）、奥利沙和柯沙拉（奥利沙内陆）活动的频繁程度给我们强烈的印象：乌底衍那在东印度。莲花生跟乌底衍那的关系是：他既是王族，又是因陀罗蒲蒂的弟子。在大成就者的名单中，因陀罗蒲蒂通常被认为是乌底衍那的国王。

⑫图齐，《西藏画卷》 P. 548。

⑬Ren ē de Nebesky — Wojkowitz，《西藏的神灵和鬼怪》(Oracles and Demonds of Tibet) 海牙 1956年 P. 516。

⑭གྲོ=རིམ་གྲོ(“仪式”)，མོད=གུས་པ(参看 L. S 达雅的《藏语词典》)(“信仰的”)。但 གྲོ与 འགྲོ相似，在跟运动有关的许多复合词中出现。མོད也作为 ཞན་པ་和 དམན་པ(“弱”或“丑”及“小”)的对应词，从而出现了一系列解释

的变化，选择其中任何一项都没有特别的根据。还有，达雅提出的 འོད的同义词的观点有相反的含义，而且这个词并没有在其它字典中出现。这种观点带来了另外一些困难。在此情况下，尽管我考虑到已论述过的其它名词的一部分有相当确切的字面含义，但我对 སྔོ་འོད的释读暂时还是最好的。值得探讨的是：这种解释有某种程度上的可能性，而大量其它可能的译文则严重脱离了上下文。

⑮Helmut Hoffmann，《西藏宗教》 纽约 1961年 插图8

⑯Nebesky —— Wojkowitz，《西藏的神灵和鬼怪》 P. 516

⑰同类的名称参看图齐《西藏画卷》 P. 715

⑱图齐，《西藏画卷》 Pls. 149——150，P. 548

⑲李安宅，《宁玛派：早期藏传佛教》《皇家亚洲学会杂志》 1948年 P. 147

⑳D. L. Snellgrove，《苯教九乘》 伦敦 1967年

㉑Snellgrove，《苯教九乘》，特别是 PP. 35及87，但是整个第二部分“现象辛乘”强烈暗示了普巴仪轨，主要强调其镇压邪恶精灵。

㉒Snellgrove，《苯教九乘》，P. 106（39行）和 P. 107

㉓Snellgrove，《苯教九乘》，PP. 108——109

㉔Samten G. Karmay，《嘉言宝库：西藏苯教史》 伦敦 1972年 P. 45fn. 2

㉕Karmay，《嘉言宝库：西藏苯教史》 P. 45fn. 2

译 者 注

〈1〉此处藏文有误，应为 གདུལ་དཀའ་སྔོན་པོ和 མངོན་སྤྱོགས་དམར་པོ。参看《三百佛像集》（吕铁钢整理 中国藏学出版社 1993年）P238—239和“Two Lamaistic Pantheon”（Clark 编 美国哈佛大学出版 1965年）P93和 P84

〈2〉显然作者此处对 སྔོན་པོ的理解和翻译有误。སྔོན་པོ是“青蓝色的、天蓝色的”之意，而没有“昔日、往日、从前”的意思。

(3)译者对照李安宅《藏族宗教史之实地研究》一书P39—40《宁玛派(红教)——早期藏族佛教》一章进行翻译,如遇有不一致处,以原文为准。

曼陀罗（坛城）的结构和功能

［日］立川武藏 著　熊文彬 译

导　言

中性词曼陀罗（མཎྜལ）最初似乎是指圆或诸如太阳、月亮一样的圆形物体。而发展到后来的密宗中，它就成为一个在宗教中运用辅助修行的“世界图形”。这种世界图形（或宇宙图形）通常画成四方形，环围着一圈圆形的火焰纹，诸佛、菩萨有序地排列在火焰纹中。圆形和方形象征世界的结构，而诸佛、菩萨则象征着世界的组成部分。

密宗中的曼陀罗并不是世界或宇宙简单的轮廓图形，相反，它表现的是一个赋有“神圣”价值的世界图式。对于利用它进行宗教修习的人而言，它即是“神圣”的显现，也就是“上师”的显现。只有在宗教修习过程中才能领悟到它具有的这种“神圣”价值。倘若缺乏宗教修习或宗教感情，它只不过是一具模式而已。宗教修习中运用的曼陀罗的几何结构和造型，以及诸佛的排列都和具体的修习内容密切相关。

曼陀罗中的宗教活动或修行是通过仪轨形式来表现的。这些仪轨至少可以分成两种类型，一种是僧人(尼姑)举行的仪轨；一种是信徒举行的仪轨。前者的功能是"灌顶"和曼陀罗"观照"。而后者则是膜拜，把它看成是花、谷一类的"礼拜仪轨"供养供奉起来。在加德满都的班丹寺中，据说还运用曼陀罗仪轨为国王加冕(是灌顶形式的一种表现)；火化西藏僧人时把曼陀罗(一切恶趣普治经曼陀罗放在尸体下面的习俗也相沿至今。后一种活动也许可以认为是僧人膜拜和对僧人进行第二次灌顶活动的体现。个人宗教活动中曼陀罗观照和国王加冕仪式中的曼陀罗的作用尽管不同，但它们之间当然存在着一些共通之处。

事实上，曼陀罗的功能十分繁多。它不仅在各种各样的宗教活动(仪轨)中运用，表示一种宗教意义，而且它还具有在任何场合下都能创造出一种"神圣"巨大空间的强大功能。曼陀罗不仅组成了密宗中最重要的偶像，而且是密宗思想最为集中的体现。下面各节，我们将对曼陀罗产生的现实思想及其发展的历史进行讨论。同时，也希望弄清曼陀罗结构和诸神的象征意义和它在宗教修习中的作用。

一、世界和个体

雅利安人创作的最古老的文学著作《梨俱吠陀》认为，古神伐楼拿治下的宇宙绝对主宰统治着世界。它主要同自然界的运动变化有关，还没有卷进自身广浩的结构之中。因此有人推测，只有到大约公元前十世纪、九世纪《梨俱吠陀》编纂的最后一个时期，《梨俱吠陀》中的诵赞才意识到世界是一个独立

完整的宇宙，开始对宇宙的渊源和结构产生兴趣。《梨俱吠陀》第十部分是在这一时期编纂而成的，有六首关于宇宙创世的诵偈。其中的《创世偈》(十，129)和《人类偈》(十，90)在吠陀宇宙论中极为重要。前者认为世界是由一个单一的“东西”衍化而来；后者把宇宙的巨大的灵魂相对照，认为上面四分之三的宇宙是真实的，下面四分之一的宇宙等同欲界(十，90.3—4)。换言之，在现实的欲界之间尽管进行了暂时的区分，但仍然认为二者是一个宇宙的两个不可组成部分，同属一个灵魂。并没有指出二者之间存在着根本的区别。

吠陀认为欲界中存在着宇宙的基础，或宇宙的基础即是欲界，因此正如《旧约全书》记载的那样，它和欲界构成的宇宙和创世者驾驭的宇宙是不同的。《梨俱吠陀》中威力最大的帝释天神尽管被尊认为宇宙的创世者，然而和《旧约全书》中的上帝耶和华一样，他不能徒手创造世界。帝释天“降生”时，就有了天地。他主宰万能，却不能创造能量本身。在曼陀罗中也能发现和帝释天一样在这个世界之外没有任何创世者的简明传统。曼陀罗本身就代表世界，或本身就是世界的显现(如果确实有必要承认有这样一种“基础”的存在)，那么，曼陀罗的“基础”就存在于自身之中。

《奥义书》与吠陀的仪式主义宇宙观相对立，强调宇宙主宰梵和个体本身“我”不二。《歌者奥义书》中所谓的《大格言》所宣称的“汝(我)即彼(宇宙)”的记载，就是本质上梵我不二清晰、神秘的表述。我回归于梵或融入梵中，正如条条大河归大海一样，每条大河的河水互相交融一体。也“如花粉酿造而成的蜂蜜，不可能区分出每朵花的花粉所酿的蜜一样。”由于神秘直观的结果，因此在这种情况下，梵我之间不再存在任何

区别，关于世界的结构，也就不需要任何系统的知识了。

正如奥托·斯特劳斯所指出：早期《奥义书》并没有把宇宙梵看成是结构化世界的总体，而且也不把梵我之间的关系看成是现在这种整体和部分之间的关系。只是到了后来，才出现了一种将宇宙本身和世界（宇宙）紧密结合，把个体“我”看成是一个组成部分的倾向。在印度传统中，不承认世界是由创世者创造的，而是在世界自身中寻找世界衍化的原因，作为整体世界（宇宙）发展成为一个“神圣”的总体。并且认为，“世俗”的个体（微观世界）通过同“神圣”的总体的不二而得到净化。

尽管如此，作为部分的微观世界又如何可能同宏观世界或宇宙合为一体呢？宏观世界和微观世界结构上的同源是印度哲学家和佛教密宗的理论基础。换言之，宏观世界和微观世界尽管在量上存在着天壤之别，但它们的结构是一样的。正是这一同源理论使两个世界的整齐划一成为可能。曼陀罗就是宏观世界和微观世界之间同源理论的体现，借助曼陀罗，去体验梵我不二。

二、对世界偶像兴趣的产生

佛教徒和其他宗教的信徒一样，最初对世界（宇宙）没有多大的兴趣。释迦牟尼圆寂后几百年时间里佛教思想的变化和发展，是导致公元六、七世纪后佛教界广为流行曼陀罗的历史原因。在早期佛教和以龙树（约二世纪人）、世亲（三至四世纪人）为代表的早期大乘佛教中，是不使用曼陀罗的，也没有产生运用曼陀罗的理论根源。但到六七世纪后，随着密宗的兴起壮大，曼陀罗逐渐成为佛教和印度教的一种流派，如克什米

尔的湿婆教中具有决定性作用，十分重要的法器。人们对世界（宇宙）态度的改变和对它的结构产生的愈来愈浓厚的兴趣，是这一转变的重要原因。

早期佛教对世界的存在及其结构的看法不一样。据说，有人向释迦牟尼提出世界是有限还是无限的问题时，释迦牟尼缄默不语，毋庸讳言，因为在他看来，如此玄妙的问题对于成佛是没有多大的补益的。早期佛教提出了“五蕴”亦即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴和识蕴的主张，把它看成是生理和心理的组成元素。但这五蕴表现的是个体（我）体验到的“周围世界”，而并非所谓的宇宙。在早期佛教中，不存在“宇宙”这个概念。

大乘佛教理论模式的基石、中观学派奠基人龙树的代表作《中论》也没有打算对世界的结构进行任何阐释。龙树相反确信世界本身、或至少是唯实论者想象出来的世界是不存在的。对龙树而言，世界的存在有碍于诸法皆“空”的证悟。龙树也并不把“空”看成是绝对的无，尽管他宣称：“从空的意义上而言，妄分别语荡然无存”（《中论》18.5）。同时又认为缘起法亦谓之空，权且这样命名（也就是说，尽管它实际上不存在，姑且暂时用名言来假定他的存在）”（同前引，24·18）。他在假定的前提下承认“世界”的存在。所有这些都清楚的表明，用确切的术语把世界描述成为一个结构化的整体，并不是他《中论》的兴趣之所在。

无论如何，我们还是对龙树时期，或甚至更早一些时期《论藏》哲学中的佛教世界观进行了一些梗概性分析。《论藏》哲学中的这些思潮实际上成为龙树批判的对象。为此他尽管付出了巨大的努力，但他圆寂后，佛教仍然还是走向了世界结构偶像方面更加清晰、明确的程式化道路。一方面，当时存在

着一股把龙树的哲学作为一种创建学说保存下来的历史思潮。与此同时,也产生了另一种以结构化的世界为中心观念的思潮。龙树过世两个世纪后出生的世亲在他的《阿毗达磨论疏》著作中完成了佛教关于世界结构的观念。在早期佛教中的“五蕴”是指“我”自身的感觉器官可以感知的周围世界的组成元素,它们并不包括山川、河流和器世间居住的有情众生。但在《阿毗达磨论疏》中,五蕴成为教义的核心,它把所有的组成元素统称为“五位七十五法”包括须弥山为中心、洲岛、海洋环围的具体的无生命器世间。正是这个器世间的图形后来形成了以曼陀罗而闻名于世的宇宙图形的基础。

客观上否认世界是一个结构化整体的佛教在当时,特别是在佛教《论藏》出现之后,至少承认世界是一个独立的宇宙,并且由此开始着手创造和印度教哲学派别形式一致的所有偶像图式。胜论派认为世界的组成元素是不改变的,并且根据各种组成元素的配合来解释世界的结构。吠檀多派也承认世界的起源和演变。此时期内,由正统的婆罗门建立的佛教和印度教的各种学派对世界的结构及其形成过程进行了探索,因此无论是对“世界”漠不关心的佛教徒还是大乘佛教中观哲学都不能不受到这种思潮的影响。

在早期佛教和早期大乘佛教中,把世界看成是“世俗”的东西而拒绝承认(《论藏》佛教甚至认为存在的世界[器世间]对成佛而言并不重要),它和“神圣”的东西一样,没有任何宗教价值。但到曼陀罗开始引人注目的时候,它不再被看成是“世俗”的东西而加以否认,与此相反,而是把它看作是“神圣”的东西。佛教观念中的“世界”也逐渐代替了《奥义书》中看作是“神圣”东西的宏观世界。一旦承认结构化世界的存在,并赋

予它某种“理想和神圣”的价值，那么这种“神圣”的愿望就和力图更加精确地描绘这个世界形象的意愿结合在一起。密宗中的仪式主义进一步加强了这种“世界偶像化的愿望”。密宗寻求世界偶像的目的是使仪轨更加“神圣”化，因此不遗余力的追求偶像表现。

三、佛教万神殿的形成

佛教徒对世界态度的改变和对“神”的态度的改变是一致的。佛教最初没有认识到宇宙主宰或“神”的存在，而是在释迦牟尼圆寂几个世纪之后，才开始意识到被称之为“神”的实体的存在。

大乘佛教经里出现的佛陀已经不是投生为释迦王子、在鹿野苑布道说法的历史上的乔答摩·悉达多了。经过普遍化和理想化的升华过后，他已成为一个神，从作为历史人物的佛陀中脱颖而出，随着时间的推移，这种普遍化和理想化的倾向也就越演越烈。不仅“产生”了各种不同的佛，菩萨也开始力求成佛，甚至连佛教教义亦即佛法的保护神也被当作一个“人格化的神”而加以崇拜。随着密宗的兴起，女神崇拜的因素也渗入到佛教中，诸如九大行星和二十八宿的天体以及礼拜仪轨中的供养也被一一神化。到六、七世纪时期，佛教于是创造出一个雄伟的万神殿。曼陀罗正是万神殿偶像的体现。

这些“普遍化和理想化”的佛陀诸如无量寿佛[或无量光佛]和大日如来都从宇宙主宰梵的不同特征演变而来的。他们和湿婆教和印度教中的其他神不同。因为这些佛的根器都是具有佛性、能得道成佛的人类。尽管如此，佛教万神殿中央的

佛已和恒河岸边历史上的释迦牟尼及其弟子们面目全非。乔答摩经过约长达四十年的传道生涯，成为一个“救渡大师”，而并非是“上帝之子”。甚至尊称他为“世尊”的弟子们也不把他看作是具有超验的神灵。但在后期佛教中，佛陀具有了“体现宗教实践结构的三身”，常常赋有超人的各种形象。乔答摩佛的本生故事不仅由此而妇孺皆知，而且被移入法身、报身和化身组成的结构中。法身是指佛本身，而化身则是指历史上佛陀变化而成的显现佛法真如的各种形象。历史上的释迦牟尼开始被认为是真如(法)的化身，甚至在他圆寂后，也被阐释为永恒不变的真理。从这个意义上而言，佛教徒承认具有形象、超越历史人物的神的存在。

由于化身形象也是从历史人物释迦牟尼脱胎而来的，因此它缺乏万能的力量。佛教徒于是创造了一个更为普遍化、更具有象征意义的化身佛，亦即受用身。受用身表示“佛已进入受用法乐的阶段”。例如法藏菩萨实现和完成了无量光佛受用普遍一切有情众生的誓言(换言之，即是他普渡有情众生)。法藏菩萨是进行宗教实践、追求得到成佛的释加牟尼佛的神格“化身”。如果历史上释迦牟尼佛的化身可以看作是佛法的形象，那么佛的受用身就意味着超越人性的、不受当时时代限制的角色。倘若如此，他即是化身佛的一个化身。

佛的受用身与人类不同，他锡居天国。据信人只有当为了众生利益而献身时，他才能投身到受用身的佛国天堂中去——比如，投身到无量寿佛锡居的西方极乐世界中。极乐世界不仅非常遥远，无量寿佛而且和人类居住的世界及其自然环境都鲜有接触。因此人类便在他们的现实世界中寻求一个具有真实形象的佛。他们寻求的是一个能够面对的而不是居住在西

方极乐世界中的佛，一个不是在他们生命终结的时候能够看见的佛，而是一个在他们活着的时候随时随地都能见到的佛，不仅如此，还必须是一个体现佛法真如的佛。大日如来正是在这种情况下应运而生的佛，大日如来就是佛法本身的显现。随着大日如来发展成为一个超验的神和人格化的神，人们在对“世界”的理解和重世的过程中产生了一种这个世界即是大日如来佛身体的说法。人们在自己的现实世界中遇见一个经过他们塑造成世界的显现而又栩栩如生的佛是可能的。还有一种说法认为，无量寿佛是法身佛，大日如来佛是报身佛。尽管这样，人们还是在自己的世界中寻求“佛的世界”，并把他们的热情直接倾注到曼陀罗的制作中。在曼陀罗中，大日如来佛是一个具有决定性作用、极为重要的角色。

四、曼陀罗中的诸佛菩萨

佛教徒在创造万神殿的过程中，除了塑造了诸如无量寿佛之类的传统佛陀以外，创造了各种各样数目惊人的佛像，“太阳神”大日如来即是新近塑造出来的佛像。据公元七世纪左右的《大日如来经》记载，万神殿中的五方佛是中央的大日如来佛，四周环围的有东边的宝顶佛，南边的沙罗树王佛、西边的无量寿佛，和北边的天鼓雷鸣佛。五方佛组成了大悲胎藏曼陀罗的核心。但是，这五方佛并不是后来一般曼陀罗中的组成核心。他们同略晚于《大日如来经》的《一切如来真实义摄经》中载及的所谓的金刚界曼陀罗中的五方佛不同。《一切如来真实义摄经》是后来金刚界曼陀罗形成的直接依据。新的五方佛和《大日如来经》中的五方佛并不是完全没有联系，大日

如来佛和无量寿佛与早期五方佛中的位置一样，只是按顺时针方向重新安置了其余三方佛，他们组成了金刚界曼陀罗的五方佛。当我们一旦意识到天鼓雷鸣佛、阿閦佛、宝因佛、宝生佛和沙罗树王佛及不空成就佛等诸佛都源自一个共同的渊源时，自然能看出两个曼陀罗之间存在的连续性。

诸佛最后也和印度教中的男性神一样。拥有自己的“明妃”。尽管有各种各样的规定，后来佛眼菩萨还是成了阿閦佛的明妃，我母菩萨成了宝生佛的明妃，白衣母菩萨成了无量寿佛的明妃；救度母成为不空成就佛的明妃。在密宗以外的佛教徒看来，佛和佛母的结合令人不可思议。佛和佛母的这种结合受到了密宗兴起时期席卷印度的强大的女神崇拜潮流的影响。这种结合同时也反映出佛教性观念的变化。

作为“佛子”的菩萨，是佛教万神殿中重要的组成部分。已经修炼成佛的佛陀，成为佛法真如的体现，菩萨为了得道成佛，也在苦修勤炼。菩萨的修行包括两个相反的方面，也就是说，一个是“从菩萨修炼成佛”的方面，为此他必须勤于修炼以期得道成佛，另一个是“从菩萨到众生”的修行方向，为此他必须竭尽全力普渡众生，既便因此而延误自己证得佛果也得如此。菩萨一方面“积极向上”或力求成佛，一方面下凡世间，普渡众生。正是菩萨这两个不同方向的修行构成了佛教万神殿力本论的力量源泉。在曼陀罗中，菩萨安置在中央佛的周围或佛与佛之间，他们的位置和双向能量在曼陀罗中创造出一个动力的统一体。

至少是在早期曼陀罗中，佛和菩萨是佛教万神殿中主要的组成部分。诸佛的明妃在早期佛教万神殿中没有起到什么特殊的作用。随着后来的发展，万神殿中增加了另外一些菩

萨、明妃(女性神)、护法神和神格化的天体以及从印度教中吸入的诸神形象,从而使万神殿更加丰富多彩,日趋庞杂。万神殿不仅塑造了这些诸神中的主神及其眷属的形象,而且还塑造出其他一切大小诸神的性格特征。

五、诸神造型

印度宗教文明是多神教具像的形式。雅利安人后来创造的吠陀教尽管也是一种多神教形式,但在仪轨中不用神像。居住在天国的诸神为了分享婆罗门祭司祭献的苏摩汁下凡到尘世,仪轨结束后,他们便返回天国。祭献是与苏摩汁牺牲一道举行的吠陀教典型仪轨。在祭献仪轨中,要把祭献给各路诸神的供养米糕和印度酥油扔进火里。在仪轨中同样也不使用神像或偶像。但比如在日本的祭献仪轨中,就要使用"不动怙主"偶像,这反映出佛教密宗中发生的一个变化。不管怎样,印度流传至今的吠陀仪轨仍和古代祭献仪轨一样,在仪轨中是不使用偶像的。

坚持一种美学观点的早期佛教徒并不利用神像来发展自己的宗教,至今他们对神像一点也不重视。但结果正如我们在公元前三世纪的山奇佛塔和大约公元前一世纪左右的巴尔胡特佛塔中看到的一样,佛教徒开始直接把他们的精力投入到造型艺术活动中。这些佛塔的栏楯浮雕描绘了一系列信徒向佛塔供奉药鬘的场面。在早期佛塔诸如山奇和巴尔胡特佛塔中,佛塔是佛祖涅槃的象征,佛祖从不用人物的形式来表现。孟买东部大约公元一世纪左右的卡拉石窟和巴结附近可能比

卡拉石窟还要早的石窟造型中，出现了夜叉、信徒和妇女的人物造型，这标明佛教徒当时在寺院里创作了为数众多的人物造型来加以供奉。但在石窟大殿中心，只有一座佛塔，没有出现佛陀的人物造型。

大约卡拉石窟建造的同时，犍陀罗地区开始出现了佛的人物造型形象。几乎与此同一时期的德里南部的孔雀城地区也出现了同犍陀罗地区风格不同的人物佛像。大乘佛教时代以前日益低落的艺术热情，在笈多王朝(4－6世纪)又迅速得到高涨，佛教万神殿中的各种神都开始逐一得到了具体的表现。最初用象征手法来表现佛，然后发展到用人物造型来表现佛的这种变化结果对曼陀罗的发展产生了不可忽略的影响。曼陀罗中尽管偶尔也用象征手法来表现诸佛菩萨，但在一般情况下，他们都还是用人物造型来表现。

曼陀罗的结构在过去时代从来没有达到如此精美的程度，造型姿势、肤色、手印和法器等都表现得十分精美工致。例如，金刚界曼陀罗中的五方佛尽管把释迦牟尼佛当作他们历史上的造型模式，可每方佛的形象都是根据法身佛或报身佛等各自的身份来表现的，法身佛或报身佛的造型同历史上的释迦牟尼佛形象相比，相去甚远。大日如来佛位于曼陀罗中心，身着白色，手呈“转法轮”印(象征说法)或“智拳”印(右拳把住左拳伸出的食指)，骑在狮子上；东方的阿閦佛身呈蓝色，右手触地，作“触地印，”骑在大象身上；南方的宝生佛身呈黄色，右手掌心向外，作“与愿印”，骑于马上；西方的无量寿佛还是传统的四分之三造型，身呈红色，双手紧扣，作“禅定印”，表明他正在禅定，骑在孔雀身上；北方的不空成就佛身为绿色，右手上举，掌心向外，作“施无畏印”，骑着一只神秘的鹏鸟。每

一方佛的造型特征都不同。但正规的说，他们不是五尊不同的佛。中心大日如来佛的各种特性都通过四方佛的造型得到了具体的表现，因而从本质上来看，五方佛并没有区别。大日如来是核心的代表，而这个核心仅仅是一个巨大空间的中心。

曼陀罗中塑造诸佛菩萨的肖像特征是为了让密宗修行者仔细地观照或心理上显化他们眼前曼陀罗的每一个局部。为了便于密宗修行者在观照过程中连续的时间内在心理上连续不断的产生佛像，在曼陀罗中塑造了各种纹样。例如，不同肤色、不同方向的五方佛的整合，创造出一种共同的佛像，便于密宗修行者在观照中如是显化出一个又一个佛像。大日如来佛最初是一位太阳神，身上的肤色是太阳耀眼的白色；蓝色的阿閦佛是中央大日如来佛东方的化身，肤色是东方黎明时分天空的颜色；黄色的宝生佛是大日如来南方的化身，黄色是日头当午时的颜色；西方红色的无量寿佛是太阳日落西山时的红色；而北方绿色（或暗青色）不空成就佛代表的是夜晚天空时的颜色。以大日如来作为中心的五方佛用这种方式体现出太阳运动在时空上架构而成的宇宙结构。

五方佛的五种手印也体现出这五种运动。大日如来佛胸前的“法轮印”（或“智拳印”）、阿閦佛右手所作的“触地印”，宝生佛用右手所作的“与愿印”，无量寿佛在膝间所作的“禅定印”及不空成就佛抬起右手所作的“施无畏印”依次连续不断、极为舒缓，组成了一组优美的手舞。进一步而言，阿閦佛的触地印向释迦牟尼表示他已得道成佛；无量寿佛的禅定印表示他正在禅定；大日如来的转法轮印表示他正在布道说法。五方佛的本尊释迦牟尼佛的一生都在曼陀罗中得到了体现。五方佛的坐骑大象、马、孔雀和大鹏鸟都是按照这些动物的速度的

快慢循序安排的。由各种不同层次主题组成的复杂整合的曼陀罗是预先根据修行者的“显化”过程这种方式构成的。

菩萨、明妃和护法神的肖像造型的塑造也同样出于这一目的。在曼陀罗中，向诸佛菩萨供奉供养象征性的神格化活动也是按一种有序的方式安排而成的。例如放置在曼陀罗四个角落上的供养香、花、灯和涂香即是分别按照金刚香、金刚花、金刚灯和金刚涂香四位女神的名字命名的。佛对这些供养活动的反应也是神格化的，在曼陀罗中都有表现。它预示了修行者的修习过程。

这样，曼陀罗在一个图形中集中综合地表现了宇宙的结构和运动、释迦牟尼的佛法、法身的功能，以及人的宗教实践活动。与此同时，无论对群众性的仪轨而言，还是对观照方式的个人修炼而言，它还是一份指导修行者进行宗教修习的指南。然而，由于这个世界是通过偶像和象征手法来表现而不是用文字来阐释的，因此在这个世界内充满了象征意义（至多也就是观赏者眼中的造型和色彩，佛教也没有什么更深奥的解释），这个象征意义就是“神圣”的具体体现。

六、供奉仪轨和密宗

前面我们提到过，吠陀宗教有严重的仪式主义倾向。凡是和着吠陀诗诵的节律看过《奥义书》的人对仪轨都采取否定的态度，以仪轨为中心的婆罗门教文化陶冶的人甚至也都如此。婆罗门教的攻击者佛教最早对仪式几乎毫无兴趣，正如山奇和巴尔胡特浮雕所证实的一样，大乘佛教以前的佛教尽管举行一些供奉仪轨，但一般而言，早期佛教不存在仪式主义，否

认任何超验的神的存在。

随着大乘佛教的兴起，仪轨在佛教中的地位迅速上升，日益重要。早期《般若波罗蜜多》文献的代表《八千颂般若波罗蜜多经》等三品的作者也许娴熟龙树（约二世纪）的思想，认为当时佛塔崇拜已经十分盛行，而且认为佛塔崇拜十分重要。

关于仪轨崇拜和供养的渊源尚不清楚。在《禳灾明论》经典中对这些仪轨尽管有所描述，但它们并不是吠陀教的根本。其中包括许多非雅利安文化因素，在佛教出现以前就有这些仪轨，后来也成为印度教最为流行的膜拜形式。在佛教中也是如此，特别是当密宗兴起后，它们成为密宗中的一个重要仪轨。一般来说，佛教密宗是佛教与印度教抗衡时期佛教每况愈下时期的产物。它吸收了很多印度教的因素，以便同印度教抗衡。佛教密宗中对仪轨崇拜的重视反映出它所受到的印度教的影响。

标准的仪轨崇拜术语最初之意是"崇拜仪式。"它包括对神的崇拜及其崇拜过程中向神祭献供养两种活动。供养在任何崇拜仪轨中都是不可或缺的。崇拜仪轨的基本结构取决于迎送仪轨的规则，包括请神，娱神和送神。过去时代的这种仪轨日趋繁褥和复杂。流传至今至少比较简单的一种崇拜仪轨是保留早期传统的五供养（香、花、灯、涂香和食物）崇拜仪轨。也有比较复杂的仪轨，在这种仪轨中，要为神制作16种供养。

从四、五世纪开始，出现了大量记述准备祭坛、在祭坛中安置"神圣"神像及其制作供养方法的佛经。这些佛经叫"事续佛经"，或记述举行崇拜活动规则的秘密典籍。随后，不仅出现了记述准备祭坛，崇拜仪轨规则，而且还出现了记述以观照实践为中心的"行续佛经"。在观照实践中，在心里举行崇拜仪

轨，也就是说，观心。

七、曼陀罗观照和瑜伽

崇拜仪轨中除了将花、灯等供养献给石胎或金属胎质的“神圣”佛像外，公元七、八世纪后开始盛行观想实践活动，也就是供奉者心里观照向诸佛菩萨奉献的供养。换言之，表现和崇拜石胎和壁画中形象的诸佛和其他诸神偶像的佛教徒开始崇拜自己意识中显现出来的佛陀。并且认为这种方式要比前一种方式好得多。这种理论也许出自用石胎或泥胎等特殊材料表现的“佛”的偶像会限制“佛性”力量发挥的担忧。这并不意味着密宗反对诸“神”形象的塑造，因为正是他们自己提倡用这种形式来表现佛像。至于崇拜对象，他们并不需要任何外在形象化“神圣”的佛像，与此相反，他们心目中的诸神才是最为重要的。诚然，诸神都是密宗修行者意识中显现的形象，但“佛性”的表现并不是他们自己随心所欲可以表现的，因为显现必须把直观活动中的自我和世界或宇宙本身融为一体。

曼陀罗中进行的观照方法应该看作是一种瑜伽形式。它们和自制或超脱不一样，意念贯穿瑜伽过程的整个始终。在自制过程中一直处于无意识状态。尽管如此，实际修习方法中运用的观照表面上至少和运用媒介进行的巫术修习大相径庭。后来，确实出现了宗教修习中的个人观照和起死回生的巫术活动难分难辨的情况。

组成曼陀罗仪轨核心的观照尽管是一种瑜伽形式，但并不是早期佛教或《瑜伽经》中记载的瑜伽。瑜伽是密宗时期出现的一种“心理生理的修炼”形式，后来形成了系统化的逼道

方便瑜伽。早期佛教或《瑜伽经》中记载的典型瑜伽中，瑜伽行者不仅意念完全消失，而且禅定中意念所系之禅定对象一偶像也随之消失，而在逼遣方便瑜伽中，意念则十分活跃，禅定对像一偶像更加清晰，十分“真实”。曼陀罗观照也许可以看成是一种单个神像的观照组合，在诸如意识领域内十分活跃的诸神“再生”功能和对这些再生诸神的识别等很多方面都和逼遣方便瑜伽有共通之处，如是创造出一个“真实”的世界。也正是这个原因，把它和运用某种媒介进行的巫术活动混淆在一起。

在主要记叙崇拜仪轨等内容为主的早期(力用派曼陀罗)曼陀罗经典中，曼陀罗的造型相当简单，主要功能是安置崇拜对象一诸神。行为派曼陀罗经典主要记述曼陀罗的观照方法，此派代表性典籍是《大日如来经》。正如前面所提及，大悲胎藏曼陀罗就是根据这部经典形成的。《大日如来经》的核心是论述大日如来佛的位置和功能。佛教密宗多多少少都受到了它的影响。此后形成的第三个学派亦即“瑜伽部”学派进一步发展了曼陀罗的这种观照方法。瑜伽密学派中最为古老、最为重要的经典是《一切如来真实义摄经》，曼陀罗、金刚界曼陀罗的观照方法即从此而出，它形成了曼陀罗观照的基本方法。

八、金刚界曼陀罗观照

图1(略，下同)金刚界曼陀罗图是尼泊尔现代画家根据护无畏(11—12世纪人)著作《真实瑜伽论》绘制而成的。《真实瑜伽论》记述了各种曼陀罗，是印度、尼泊尔和西藏关于曼陀罗方面的一部十分重要的标准的参考著作。图2描绘的是图1五

十三位诸佛菩萨的排列顺序。正如下表所排列的一样，他们也许可以分成七大组成部分(A—G)。

金刚界曼陀罗五十三位诸佛菩萨

A·五方佛

1. 大日如来佛
2. 阿閦佛
3. 宝生佛
4. 无量光佛
5. 不空成就佛

B·四位明妃

6. 金刚萨埵佛母
7. 宝金刚佛母
8. 法金刚佛母
9. 业金刚佛母

C·十六大菩佛

10. 金刚萨埵菩萨
11. 金刚王菩萨
12. 金刚爱菩萨
13. 金刚喜菩萨
14. 金刚宝菩萨
15. 金刚光菩萨
16. 金刚幢菩萨
17. 金刚笑菩萨
18. 金刚法菩萨

19. 金刚利菩萨
20. 金刚因菩萨
21. 金刚言菩萨
22. 金刚业菩萨
23. 金刚护菩萨
24. 金刚牙菩萨
25. 金刚拳菩萨

D·四内供养女神

26. 金刚嬉戏菩萨
27. 金刚鬘菩萨
28. 金刚歌菩萨
29. 金刚舞菩萨

E·四外供养女神

30. 金刚香菩萨
31. 金刚花菩萨
32. 金刚灯菩萨
33. 金刚涂香菩萨

F·四护法神

34. 金刚钩
35. 金刚索
36. 金刚明言
37. 金刚形像

G·贤劫十六菩萨

38. 弥勒菩萨
39. 金刚不空见
40. 离一切罪恶

41. 灭遍忧苦无明慧
42. 香象菩萨
43. 首楞严菩萨
44. 虚空藏菩萨
45. 智幢菩萨
46. 无量光菩萨
47. 月光菩萨
48. 贤护菩萨
49. 网光菩萨
50. 金刚藏菩萨
51. 无尽慧菩萨
52. 辩积菩萨
53. 普贤菩萨

七组诸佛菩萨中，由五方佛（A·五如来象征五种智慧）、四明妃（B）和十六大菩萨（C·除大日如来佛外四方佛行为的神格化）为主的二十五尊诸佛菩萨组成了曼陀罗的核心。四方佛的明妃环围着中央的大日如来，表现出四方佛向主尊大日如来佛供养的各自的法力。大日如来佛对四方佛供养的回供是内供养女神（D），包括精神极乐神格化的金刚嬉戏女神；世界庄严神格化的金刚鬘女神；生命之歌神格化的金刚歌女神，及梵舞神格化的金刚舞女神。为酬谢大日如来佛的供养，四方佛又向大日如来佛供奉了第五组供养亦即外四供养女神（E）。香、花、灯和涂香正如前面提到的一样，它是崇拜仪轨中典型供养的代表。大日如来佛和四方佛之间的内在关系通过第四、五组菩萨的供养活动得到体现。双边供养，使法力不断

增大，直接使有情众生得到了皈依。这一点在四尊护法神(F)中得到了体现，用调伏一头大象的场面来表现有情众生的皈依。一头桀傲不驯的大象被金刚钩钩住，紧缚羂索和铁链，终于调伏了大象，在脖子上系上了一个金刚铃。用这种方法皈依有情众生。

上述六组三十七尊诸佛菩萨是金刚界曼陀罗中主要的主神。为了使曼陀罗富于变化、丰富多彩，又增加了许多不同的神。图1和图2曼陀罗图中，在曼陀罗外围四周安置了一组传统的菩萨亦即贤劫十六菩萨。这些贤劫或现世的菩萨分别是按照过去、现在、未来三世来表现的。因此，他们打破了曼陀罗在时空上的限制。

金刚界曼陀罗造型无论上下左右都是对称的，中心是大日如来佛。它除中心的大日如来佛外，还有四组诸佛菩萨。这些诸佛菩萨尽管是在两维空间中展开排列的，但由于他们在空间上所处的内在关系的不同，因而不是处于一个简单的平面关系中。其它诸如双边供养活动等因素也在空间关系中得到了体现。

观照曼陀罗的人试图把诸佛菩萨的行为融入自己的行为中。内四供养女神表明，观照中要始终心系大日如来佛；而外四供养女神则通过自己的实际供养唤起观照者自身进行"内在的或精神上的供养。"在此基础上，观照者才能开始把握大日如来佛及其化身佛(四方佛)的行为，最终实现我身即大日如来佛的体验。然而，将自身融入大日如来佛而使自己子无虚有并非观照者的愿望，观照者体验到我身即"神圣"的大日如来佛后，自身也就超凡脱俗，成为具有"佛性"的俗人。

瑜伽密学派出现后，或与此同时，出现了第四个密宗学派

亦即“无上瑜伽密学派”。在这四个密宗学派经典中,《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》、《慈律律仪密续》和《大悲空智金刚王经》及《时轮续》等经典尤为重要。很有一些曼陀罗据此形成。这些密续反映出《一切如来真实义摄经》发展的面貌。与此同时,它们仍然也吸收了很多的的非雅利安文化因素和本土文化因素。它们对吠陀教中禁止的血、骨、皮供等仪轨也有介绍。比如在胜乐曼陀罗中,盛满血的头骨钵就被描绘成为一种供养。无上瑜伽密中的观照实践比较复杂,包括本土因素,性象征主义,甚至性行为等内容,但从总体上来看,它是对瑜伽密观照实践的一种发展。

结　论

曼陀罗是被赋予了“神圣”价值的宇宙形象的体现。“神圣”的宇宙(世界)通过曼陀罗媒介在宽广的时空中展示出“世俗”修行者本身原有的形态。曼陀罗观照从“神圣”的显现开始,以修行者为代表的“凡夫俗子”由此直观“神圣”的偶像,靠近“神圣”,最终的成就是“世俗”的修习者因此得到了净化,与“神圣”融为一体。

在曼陀罗仪轨中,宇宙(世界)被看成是一个具有完整体系的单一总体,曼陀罗周围“封闭”的通常带有火焰纹的圆形造型体现了这一理论。修行者意识中必须显现这个整体世界的造型,否则不可能体验(修行者)个人和整体(世界)的梵我不二。上面我们的论述只涉及到修行者个人和整体(世界)逐渐统一过程的一个部分。在实现梵我不二的边缘和中心之间毋庸讳言存在着循环波动的关系,曼陀罗的结构表现的既是

一个平面而又不只是一个平面的关系，也许应该引起我们的注意。

在曼陀罗中，当“神圣”作为整体世界形象显现时，同时也通过人格化的“诸神”形式来显现它自己本身。这些人格化的诸神使凡夫俗子们感到容易亲近，它是修行者靠近“神圣”的重要原因之一。修行者不仅认识到梵我不二，而且我发现他同自己面前站立的静相神和猛相神也融为一体。整体世界的形象和这些“诸神”的形象是相同的，因为“诸神”的组成因素也就是世界的组成因素。世界也同样是“神”的体现。大日如来佛不仅是金刚界曼陀罗中的核心神，它作为大日如来佛，还是世界本身的形象。

曼陀罗力图实现整体内部两条轴线的交叉，这两条轴线的交叉即是表现为世界的轴线和修行者代表的个体轴线之间的交叉，或力图实现得道成佛的佛和自欺欺人的个体之间的交叉。曼陀罗在平面上表现时，通过隐形流动的线条来体现力本论的世界。正是力本学展示而出的力量吸引和救渡了起初面对面观照曼陀罗的修行者，从而使两条轴线的交叉成为可能。